TIDSSKRIFT FOR
Teologi og Kirke

REDIGERT AV
OLAF MOE / ANDR. SEIERSTAD / JOHANNES SMEMO

29. BIND



OSLO 1958–59
I KOMMISJON HOS LUTHERSTIFTELSENS BOKHANDEL

Printed in Norway

A.s Indremisjonstrykkeriet, Oslo

INNHOLD

CASPARI OG JOHNSONS THEOLOGISKE TIDSSKRIFT

Av Olaf Moe.

Det er i år akkurat hundre år siden det første bind av det gedigne «Theologisk Tidsskrift for den evangelisk-lutherske Kirke i Norge» ble utsendt. Som utgivere står ved siden av *C. P. Caspari* og *Gisle Johnson R. Tønder-Nissen* med fellestitelen «Lærere i Theologien ved Universitetet i Christiania» — de to siste var i 1858 ennå bare lektorer mens Caspari, som også først kun var lektor, i 1857 var blitt utnevnt til professor. Som motto over det nye tidsskriftet står disse ord fra Neh. 4, 17: «Med den ene Haand gjorde de Gjerningen og med den anden holdt de Vaaben.» Det utkom på P. T. Mallings Boghandels Forlag.[1])

Komplementet i titelen: «For den evangelisk-lutherske Kirke i Norge» er karakteristisk for datidens nyvakte konfesjonelle bevissthet. Mens den foregående periode hadde utmerket seg ved en mer bredkirkelig, delvis grundtvigiansk betonet teologi, rykket omkring midten av forrige århundre en ny lærerslekt inn i det teologiske fakultet med de ovennevnte navn i spissen, som så det som sin oppgave å bygge den norske kirke uavkortet på de lutherske bekjennelsesskrifters grunn og med våpen i den annen hånd å bekjempe enhver lærdom som syntes å peke bort fra den lutherske bekjennelse, ikke minst grundtvigianismens «kirkelige anskuelse». Betegnende for svingningen i 50-årene er det også at den tidligere «Norsk Kirketidende» i 1860 ble avløst av «Luthersk Kirketidende».

Men 1850-årene betegnet ikke bare en konsolidering av luthersk rettroenhet, de betydde tillike en rik vekkelsestid, som visstnok delvis var separatistisk og uluthersk farget — kfr. den Lammerske

1) Ifølge subskripsjonsinnbydelsen til 3. rekke utgikk tidsskriftet i 1888 i 256 eksemplarer. Abonnementet var kr. 2,— pr. hefte, kr. 8,— årlig.

frimenighet i Skien og dens utløpere annen steds som på Tromsø — men også ble ledet inn i sunne kirkelige spor fremfor alt ved Gisle Johnsons innflytelse både som teologisk lærer og vekkelsesforkynner og derved ble til den største velsignelse for vår kirke. Ved denne vekkelse ble teologien drevet til å besinne seg på ny ikke bare på de spørsmål som til enhver tid står under debatt, men navnlig på de praktisk viktige problemer som ble aktualisert ved vekkelsens kirkekritikk, så som berettigelsen av barnedåpen, det alminnelige skriftemål i forbindelse med nattverden, kirketuktspørsmålet osv. Ved å kikke igjennom de forskjellige årganger av det Caspari-Johnsonske tidsskrift og å sammenligne deres artikler får man da et speilbilde ikke bare av vår teologiske vitenskaps, men også av den norske kirkes problematikk i den tidsperiode det kom ut i, dvs. fra slutten av 50-årene til begynnelsen av 90-årene (Caspari døde 1892, Johnson 1894). Tidsskriftets siste bind, 3. rekke 3, kom i 1891.

Om Tidsskrift for den evangelisk-lutherske Kirke i Norge var mindre i format enn våre to nåværende teologiske tidsskrifter, var en årgang av det likevel atskillig større i volum. Dets artikler har for en meget stor del karakteren av hele avhandlinger. Ikke minst gjelder dette de bidrag *Caspari* ytet til dets innhold. Det første bind — 1858 — begynner således med hans kjente «Historisk-kritiske Studier over den kirkelige Daabsbekjendelse» som bare i denne årgang opptok atskillig over halvparten av dens 516 sider og strakte seg gjennom bind etter bind av tidsskriftets 1. rekke (1—10) og tildels inn i 2. rekke, om enn under nye titler. Men her må vi erindre, dels at det dengang ikke var så lett å få trykt avhandlinger som i dag, og at et tidsskrift derfor var det nærmeste forum for publikasjon av sådanne, dels at man den gang kunne gjøre regning med lesere som hadde en ganske annen tålmodighet enn en slekt som er så oversvømmet av lesestoff som vår. Men så utmerker de avhandlingsmessige artikler i Casparis og Johnsons tidsskrift seg ikke bare ved sin vidløftighet, men også ved en grundighet som ofte kan være beskjemmende for teologer av i dag. Og spesielt hadde datidens norske teologer et stort fortrin for vår tid i det solide filologiske grunnlag som gymnasiet dengang ga dem i de gamle språk. Her trengte man ikke å være redd for å anbringe lange sitater både på latin og gresk, som det i sannhet ikke mangler på i Casparis artikler.

Den første årgang av et tidsskrift har gjerne programmatisk betydning, la oss derfor kaste et nærmere blikk på det i dag hundre år gamle 1. bind av Caspari og Johnsons. Jeg vet ikke hvem der

har tatt initiativet, men det er i hvert fall *Caspari* som har båret tidsskriftet, og både ved sine bidrags tallrikhet og deres innholdstyngde har satt sitt karakteristiske preg på det, og slik straks på 1. årgang. I den finner vi ikke bare de første avsnitt av de ovennevnte studier om dåpsbekjennelsen, men Caspari har også en oppsats om «Barnedaabens Skriftmæssighed, godtgjort af Marc. 10, 13—16; Luc. 18, 15—17; Math. 19, 13—15. 18, 1 ff. 5, 3; Joh. 3, 5. Første Artikkel.» (S. 129—163).[2]) Dessverre er fortsettelsen hverken å finne i bind 1 eller i de følgende. Men Caspari viser seg i denne oppsats som en likeså lærd og grundig ekseget som han i sine studier om dåpsbekjennelsen har dokumentert sin eminente kirkehistoriske lærdom og grundighet. Som kjent var foranledningen til dette arbeid det grundtvigske dogme om Apostolikum som det levende ord fra Herrens egen munn hvis autoritet stod over skriftordets. Mens dette for Grundtvig var et apriorisk postulat, var det for Caspari et historisk problem. «Spørgsmaalet om hvilken Autoritet der tilkommer det kirkelige Daabssymbol og i hvilket Forhold dets Autoritet staar til den hellige Skrifts, maa dog i Virkeligheden være ganske og aldeles afhængigt af det historiske Spørgsmaal, om det hidrører fra Herren eller Apostlene, eller om det er af kirkelig Oprindelse. Og ligesaalidt kan det historiske Spørgsmaal, om nogle af dets Bestanddele er af apostolisk eller af mere eller mindre sildig kirkelig Oprindelse, være en ligegyldig Sag, naar det gjælder Spørgsmaalet om dets Autoritet i dets nuværende Skikkelse» (s. 7). Vi behøver ikke her å gå inn på det resultat Caspari kom til i sin historisk-kritiske undersøkelse av dåpssymbolets opprinnelse, men kan derom henvise til Casparis brev til den danske kirkehistoriker Fr. Nielsen, sitert i A. Chr. Bang, Den norske kirkes historie, s. 458. Nok er at hans studier over dåpssymbolet ble av banebrytende betydning og skapte epoke i symbolforskningens historie.

Av de øvrige artikler i Theol. Tidsskrifts 1. bind må vi nevne to av *A. Grimelund,* fra 1852—1856 bestyrer av det praktisk-teologiske seminar, senere biskop i Trondheim. I den første, «Om Nadverens rette Stilling i den kirkelige Gudstjeneste,» gjør han gjeldende at nattverden har sin prinsipielle plass i menighetens søndags-hovedgudstjeneste og aldri burde savnes i den for dem som søker den (s. 102 f.). Dette var nok dengang et nytt synspunkt. «I almindelighed udgaar det (Alterens Sakramente) ikke blot paa de store Høitider, men ogsaa paa en stor Del af de almindelige

2) Året i forveien hadde *Gisle Johnson* utsendt sitt kjente skrift «Nogle Ord om Barnedaaben», Christiania 1857.

Søndage i Kirkeaaret — paa enkelte Steder er Nadveren trængt aldeles ud af Søndagsgudstjenesten og henlagt til visse Ugedage, navnlig de gamle kirkelige Vagtdage, Onsdag og Fredag. Saaledes her i Hovedstaden» (s. 95).

I sin andre artikkel «Om flere Helligdages Optagelse i Kirkeaaret» går Grimelund inn for at først og fremst Epiphaniafesten blir gjeninnsatt på sin eldgamle plass, og dette ønske er jo nå oppfylt, mens hans øvrige ønskemål, så som flytningen av Maria bebudelsesdag og Allehelgensdag til deres opprinnelige datum ikke har vist seg realisable. — Et verdifullt og interessant bidrag til norsk kirkehistorie i ortodoksiens tid er *P. Coucherons* artikkel «Om Mag. Niels Svendsen Krønikes Stridigheder med Præsteskabet i Christiania i Aarene 1642—1652» (fortsatt i 2. bind) — Bang henviser til den under sin fremstilling a. skr. s. 387 (Krønike = Chronik). Symptomatisk for 1950-årenes problemstilling er endelig en artikkel av res. kap. *Jørg. Hansen* «Om Skriftemaalet», som forresten er inntatt med en reservasjon av red. som «ikke kan dele den i nærværende Afhandling udviklede Betragtning af Skriftemaalet», som var et forsvar for at «det Bestaaende beholdes i den Gestalt hvortil det har udviklet sig», dvs. det alminnelige skriftemål, mens kirkeritualet dengang bare regnet med det private, uten at forfatteren anså noen endring av selve ritualet for nødvendig.[3])

Noe bidrag av dogmatisk art leter vi forgjeves etter i tidsskriftets 1. årgang, Gisle Johnson var som bekjent ikke synderlig produktiv. I bind 2 finner vi riktignok en lengere artikkel av ham, men den handler om et mer kirkerettslig spørsmål, «Om Præsteeden», som dengang var atskillig omdebattert. Den var ennå på latin og omfattet seks ledd, deriblant også et løfte om ikke å la en dag gå uten å ta tid til lesningen av den Hellige Skrift. Johnson er stemt for at den anordnede presteed i det vesentlige bør bibeholdes uforandret.[4])

Av de øvrige bidrag til 2. bind bør nevnes en lengere artikkel om «Mag. Jørgen Erichsson, den tredje evangeliske Superintendent i Stavanger Stift. Et Bidrag til Norges Reformationshistorie, hovedsagelig af utrykte Kilder» av sokneprest *Andreas Faye*, en artikkel «Om Daaben I» av *Jørgen Hansen* og «Bidrag til den tromsøiske «Vækkelses Historie» av rektor *Hans Blom*.

3) Ved den nye «Alterbog for den norske Kirke» av 1889 ble det alminnelige skriftemål med individuell avløsning autorisert, samtidig som der ble åpnet adgang til nattverdgang uten skriftemål.

4) Ved kgl. res. av 25. oktober 1870 ble presteeden sterkt forenklet og ikke bare det ovennevnte punkt men også det sjette ledd, løftet om lydighet mot den verdslige øvrighet, biskop og prost, sløyfet.

Vi kan selvsagt ikke her fortsette gjennomgåelsen av tidsskriftets enkelte årganger, skal bare som tidstypisk tilføye at 3. bind åpnes med en artikkel «Om Kirketugten», et foredrag av den senere biskop C. P. Essendrop (s. 1—41, II, s. 296—330). Dessuten finner man i dette bind under titelen «Akademiske Efterretninger» meddelelser om de i 1857, 1858 og 1859 avholdtes teologiske forelesninger og eksamener. Av interesse kan det være å notere at teol. embetseksamen i 1857 ble absolvert av 16 kandidater, i 1858 av 17, men i 1859 av bare 2 i 1. semester, og i 2. semester ble ingen eksamen avholdt. Bestyrer av det praktisk teologiske seminar var fra 1856—1869 Julius Bruun, den senere stiftsprost i Christiania, en flittig bidragsyter til Theologisk Tidsskrift. Et emne som dengang var aktuelt var Kristi nedfart til helvete. Det var satt opp som prisoppgave av det teologiske fakultet 1858: «Hvad lærer første Peters brev om Christi Nedfart til Helvede?» og stud. theol. *Edvard Munch Myhre* ble prisbelønnet for sin besvarelse av det. I det omtalte 3. bind finner vi en vidløftig avhandling (s. 505—612) om samme spørsmål av den kjente tyske teolog *G. v. Zezschwitz* (en svoger av vår Caspari), oversatt av samme Edv. Myhre, som siden (1876) jo ble professor i N. T. Han og v. Zezschwitz kom til et helt annet resultat enn det som Sigurd Odland i sin kjente avhandling (Norsk teologisk tidsskrift 1901) gjorde gjeldende. I det hele var redaksjonen ikke redd for å ta opp oversatte artikler. Også i 4. bind finnes en sådan av v. Zezschwitz, «Om 1 Pet. 3, 21», i 5. bind en eksegetisk avhandling «Om Ægteskabsskilsmisse» av G. Chr. Adolf Harless og i 7. bind en oversettelse av Chr. E. Luthardts foredrag, «De moderne Fremstillinger af Jesu Liv» (Strauss, Renan osv.).

De første årganger av Theologisk Tidsskrift inneholder ennå ingen bokmeldinger, først i 5. bind begynner det med sådanne, her omtales således Thomasius' dogmatikk, «Christi Person und Werk» meget rosende, om enn med en reservasjon overfor hans bekjente kenosislære. Noen fast bestanddel av tidsskriftets årganger ble litteraturavdelingen dog ikke, men de resensjoner vi finner er både inngående og instruktive.

I Theologisk Tidsskrifts 2. rekke (1871—1885) kan man merke en viss tendens til å bringe kortere og mer varierte artikler. Men enda finner vi bidrag som strekker seg fra det ene bind til det annet. Således Fr. Petersens kjente avhandling «Om Søren Kierkegaards Christendomsforkyndelse», som begynte alt i 1. rekkes bind 10 (s. 489—583) og fortsatte gjennom bind 1—5 ny rekke, tilsammen over 500 sider.

Dersom vi nå tar en oversikt over alle årgangers innhold og ordner artiklene etter teologiens forskjellige disipliner, viser det seg at de fleste bidrag vistnok er av kirkehistorisk art, men at også eksegesen, systematikken og ikke minst den praktiske teologi er godt representert.

Casparis hovedbidrag består riktignok i hans symbolhistoriske studier som omspenner både den gamle og den middelalderlige kirkes bekjennelsesformer, supplert av hans kirkehistoriske «Reisefrukter». Men han har i sitt tidsskrift også levert en rekke fine bidrag til sin egentlige disiplin, *G. T.s eksegese.* Vi kan nevne: «Hvorledes er Daniels Bog bleven til?» (5. bind), «Om Serafene Jes. 6» (6. bind), «Brudstykker af Forelesninger over Jeremias' Liv og hans Tids Historie» (9. bind), «Kong Josias og hans Reformation» (2. rekke, 3. bind).

Sammenlignet med de utførlige bidrag til G. T. fra Casparis hånd må man kalle de bidrag tidsskriftet har gitt til *N. T.s eksegese* nokså sparsomme. Vi leter forgjeves etter noe sådant fra C. F. Dietrichson, som innehadde professoratet i denne disiplin til han i 1870 ble avløst av F. W. Bugge. Dennes «Eksegetiske Studier I. 1 Tim. 3, 16» (2. rekke 2) og II. 1 Kor. 14, 20—25 (2. rekke 4) ruver ikke meget i omfang sammenlignet med hans bidrag til symbolikken «Nogle Ord om kirkelig Bekjendelse og kirkelige Bekjendelsesskrifter» (7. bind, s. 1—80).

De lærdeste bidrag til N. T. er levert av håndskriftgranskeren J. Belsheim, så som «Mathæi Evangelium i førhieronymiansk Oversættelse (2. R. 9), Jakobs brev i gammellatinsk Oversættelse (2. R. 9.) osv. J. H. H. Brochmann har bidradd med en studie over «Jakob, Herrens Broder» (2. R. 10), og ikke minst må vi nevne Sigurd Odlands bidrag så som «Studie over Jac. 2, 14—26» (2. R. 9), «Det psykologisk-ethiske Moments Betydning ved Afgjørelsen af Spørgsmaalet om Johannesevangeliets og Johannesbrevenes Ægthed» (3. R. 3).

På den *systematiske* teologis område merker vi oss først og fremst Gisle Johnsons bidrag: «Luthers Lære om Guds Ord» (fortsatt fra 1. R. 8 i 2. R. 3). En av de flittigste bidragsytere er her den idérike, mer moderne dr. philos. E. F. B. Horn, fra 1882 garnisonsprest i Christiania. Vi treffer ham alt i 1860-årgangen med «Nogle Ord om Gjenfødelsen», han sysselsatte seg særlig med læren om forsoningen og rettferdiggjørelsen,[5]) men skrev også om emner som «Jesu Syndfrihed», «Aandens Udgang», «Indre Grunde

5) I sin monografi om dette emne la han hovedvekten på Gudsbildets gjenopprettelse i Kristus.

for eller mod en Statskirke» (1864) og «Om den hegelske Methodes Anvendbarhed for Theologien». En mer tungt bevepnet dogmatiker møter vi i Krogh Tonning, dr. theol. 1884. Av hans bidrag kan nevnes «De gamle Dogmatikeres Apologi for den hellige Skrifts Oprindelse og Autoritet» (2. R. 1, 2), «Ord og Sakrament» (2. R. 5, 6), «Christi Fornedrelses Begreb» hvori han tar avstand fra den moderne kenosislære (2. R. 9).

Ganske interessant er det at Thv. Klaveness i et grundig foredrag (2. R. 7), «Den kristelige Lære om Forsoningen», hvor han gjør opp spesielt med Waldenstrøms og dr. Horns oppfatning, konkluderer med at «det gamle kirkelige Dogme (satisfaktionsdogmet) mere og mere vil godtgjøre sig som væsentlig Sandhed, jo mere Kirken og Theologien vokser' i Erkjendelse saa vel af Syndens uendelige Skyld som af Kristi Blods forsonende Kraft (s. 382). Det var i 1880.

Mellom bidragsyterne til *kirkehistorien* treffer vi foruten Caspari en rekke andre kjente menn som A. Chr. Bang, Christen Brun, A. V. Heffermehl, Osc. Moe og Daniel Thrap. Vi kunne også nevne hymnologen J. N. Skaar, hvis ikke hans mange salmehistoriske bidrag heller må regnes til den praktiske teologis område. Han har som bekjent både skjenket oss en «Norsk Salmehistorie» I, II, 1879—1880) og gitt originale bidrag til vår salmeskatt. Daniel Thraps navn finner vi gjentatte ganger i vårt tidsskrift, av hans bidrag til norsk kirkehistorie kan nevnes «Tidsbilleder fra det 17de Aarhundrede» (2. R. 4), «Bergenske Kirkeforhold i det 17de Aarhundrede» (2. R. 7), «Aktmæssige Bidrag til den norske Kirkes Historie i det 18de Aarhundrede» (2. R. 5, 6). Christen Brun har skrevet om «Pietismens Begreb og Væsen» (2. R. 2), A. V. Heffermehl om «Den norske Almues Dannelse, især den religiøse i Tiden efter Reformationen» (1. R. 9). Osc. Moe har bl. a. både behandlet «Vor Høimessegudstjenestes Historie siden Reformationen (3. R. 2) og «Katechismus og Katechismusundervisningen fra Reformationen, især i Danmark og Norge» (3. R. 3). Last but non least må vi nevne A. Chr. Bang, medredaktøren av 3. rekke: «Prædikenen i den norske Kirke under Katholicismen» (2. R. 4), «Udsigt over den katholske Kirke i Norge umiddelbart før Reformationen (3. R. 1), «Gjengangere fra Hedenskabet og Katholicismen blandt vort Folk efter Reformationen» (2. R. 10) m. m. Casparis bidrag til tidsskriftets årganger er så mangfoldige og mangeartede at de dessverre ikke kan registreres i en kort oversikt som denne. Men nevnes bør det dog, at han ikke alene har behandlet dåpsbekjennelsens historie, men også har en hel avhandling om «Nad-

verens Indstiftelsesords gudstjenestlige Historie fra 5. Aarhundrede til vore Dage» (10. b., s. 84—306).

Når vi kommer til den *praktiske* teologi, har vi alt i omtalen av de første årganger pekt på bidrag av en praktikumslærer som A. Grimelund. Vi møter ham igjen i 3. rekke 1, med en avhandling om flere perikoperekker, ledsaget av forslag til en ny sådan hvorav meget er blitt fulgt i våre nye tekstrekker. I en lengere utredning «Om Skriftemaalet og dets Forbindelse med den hellige Nadverd» (3. R. 1, 2) råder han til at de som ikke finner å kunne gå til alters «ad den brugelige Skriftemaals- og Absolusjons Vei» faar den for dem fornødne Frihed til at nyde Sakramentet uden Skriftemaal». En flittig bidragsyter har også hans ettermann som hovedlærer, Julius Bruun, vært med bl. a. «Homiletiske Strøbemerkninger» (b. 6, 9, 10, 2. R. 3). Vi har ovenfor nevnt J. N. Skaars hymnologiske studier. Vi vil her dessuten nevne at både dr. Horn og J. J. Jansen har behandlet det kirkelige embete, den første systematisk som «Et Indlæg i Dagens Strid» (6. b., 1863), den siste historisk — «i den apostoliske Tid» (2. R. 5, 6). I 3. R. 2 har professor L. Dietrichson levert en «Sammenlignende Fortegnelse over Norges Kirkebygninger i Middelalderen og Nutiden».

L. Dietrichson er for øvrig ikke den eneste ikke-teolog som har ytet verdifulle bidrag til vårt tidsskrift, vi finner også sådanne av historikeren professor L. L. Daae, filosofer som professor M. J. Monrad og G. V. Lyng og endog av jurister som professor L. M. Aubert og F. Brandt. Og om man enn kun unntagelsesvis støter på originalbidrag av utenlandske teologer, representerer de oversatte artikler et utvalg av noe av det beste. Til de allerede før nevnte kan vi føye flere tyske så som Th. Zahns «Verdenssamfærdsel og Kirke i de tre første Aarhundreder» og «Søndagens Historie, fornemmelig i den gamle Kirke» (2. R. 6), og et fra engelsk oversatt bidrag av en amerikaner, Ch. Hodge «Om Menneskets Oprindelse» — bl. a. imot Darwin (2. R. 5, 1877).

Det er ikke så ofte som i tiden etter vårt tidsskrift spørsmålet om teologiens forhold til profanvitenskapen blir tatt opp til behandling. Det er de indre-kirkelige problemer som står i forgrunnen. Overgangens til den mer apologetiske spørsmålstilling markeres særlig ved prof. Petersens forfatterskap i 80—90-årene med dets front mot den moderne vantro.

Naturligvis har det meste av det gamle Theologiske Tidsskrift nå mer historisk enn aktuell interesse. Men i dets grundige artikler er der nedlagt så megen solid lærdom og inntrengende teologisk tenkning at det nok kan lønne seg å ta det frem igjen og fordype

seg i dets behandling av både det ene og det annet emne. I en anmeldelse i Morgenbladet av 3. R., 1. b. siteres en ytring av en svensk teolog i en melding av 1. årgang, 1. hefte: «Dersom det kunne lykkes at holde Liv i et sådant Tidsskrift gjennem en noget længere Tid, da vilde det være et udmærket Vidnesbyrd for de norske Theologer og den norske Geistlighed.» Nu. sier anmelderen, dette Vidnesbyrd er præsteret!

KARL BARTHS SKAPINGSSYN

KVIFOR HAN LYT AVVISA ÅLMENN OPENBERRING

Av E. Kindingstad.

Sjølv om ei av hovudinteressene hjå Karl Barth er kampen mot den naturlege teologien, finn ein likevel hjå han svært lite av direkte polemikk mot tanken om ei ålmen openberring. Grunnnen til dette er nok at for han er det ein heller sjølvklår ting at det berre finst *ei* opeberring, nemleg i Kristus. Og dette att går attende på det som ein kan kalla sjølve aksiomet som ligg til grunn for heile hans teologi, nemleg at det eksisterar ein metafysisk motsetnad mellom Gud og verda, mennesket medrekna.[1])

Denne motsetnaden tyder at verda vert gudframand. I seg sjølv er ho Chaos — Nichts, og ho er ikkje skapning. Det kan ho berre verta gjennom openberringa, nemleg i Kristus.

Med dette synet på verda i seg sjølv og på skapinga vert det skjønleg at verda ikkje kan representera noko openberring av Gud. Og naturleg teologi vert på denne måten opplagt ein teologi «ohne Offenbarung».

Denne verda vert Guds skapning først gjennom eit serleg inngrep frå Guds side, nemleg gjennom openberringa i Kristus.

Det som her er sagt står førebels som reine påstand. Oppgåva vert nå ut frå Barths eigne skrifter å syna at det er rett.

1.

Når det berre finst *ei* openberring, lyt all aktivitet utetter frå Guds side vera avgrensa til den, også skapinga lyt høyra med til openberringa i Kristus. Men det vil seia at skapinga vert frelseopenberring. Skaping og utløysing vert identiske.

Dette er ein konsekvens av Barths openberringssyn. Men det

1) Sjå Der Römerbrief 1922, s. XIII. Vidare Benkt-Erik Benktson, Den naturliga teologiens problem hos Karl Barth, s. XIV f.

syner seg og at han gjev direkte uttrykk for det. Rett nok er mykje av det Barth seier om høvet mellom skaping og utløysing, resp. pakt, skikka til å leggja eit slør over dette. Han talar såleis om «Die Schöpfung als äusserer Grund des Bundes»[2]) og om «Der Bund als innerer Grund der Schöpfung».[3]) I Dogm. II, 2. s. 96 f. avviser han den tanken «als könnte mindestens von der Schöpfung und von der Sünde die Rede sein, ohne dass des entscheidenden Wortes und Geheimnisses der Versöhnungslehre schon vorher gedacht wäre».

Men det finst nok av stader som er heilt klåre, t.d. Dogm. III, 1. s. 29. Etter han her har sagt kva skaping er, held han fram: «So handelt Gott — so wie er ganz allein handeln kann — indem er in Jesus Christus die Welt versöhnt mit sich selber».

Regin Prenter seier: «Man wird Barth hier froh zustimmen, wenn er die Möglichkeit des Satzes von der Schöpfung als Wohltat unter allen anderen Voraussetzungen als der Einheit von Schöpfung und Bund bestreitet.»[4])

Det som er gale er etter Prenter berre at Barth ut frå trua på Jesus Kristus vil koma fram til ei *innsikt* om skapinga: «In keiner Weise macht der Glaube an Gott den Schöpfer, der sich uns auch als Schöpfer in Jesus Christus geoffenbart hat, uns die innere Einheit von Schöpfung und Erlösung einsichtig.»[5]) Difor kritiserar han Barths typologisk-analogiske eksegese av den bibelske skapingssoga. Gjennom denne eksegesen hevdar nemleg Barth at «die in dem Schöpfungswerke verborgenen Analogien der Erlösungsgeschichte dem Menschen *einsichtig* gemacht werden».[6])

Einskapen mellom skaping og utløysing kan etter Prenter berre haldast fast i tru. Vil ein tala om denne einskapen på nokon annan måte, «dann wird die Folge sein, dass die Realität der geschaffenen Welt verflüchtigt und damit die Betrachtung des geschaffenen Menschenlebens doketisch wird».[7]) Denne kritikken kan vera rett nok, men han fører ikkje fram om det ikkje vert klårt at Barth her berre dreg konsekvensane av eit rangt openberringssyn. Er dette klårt, då vert det i røynda sjølve einskapen (identifiseringa) mellom skaping og utløysing som er det radikalt falske i Barths syn. Dette vert først heilt klårt når ein tenkjer etter kva for *ord* som etter Barth er skapingsordet.

2) Kirch. Dogm. III, 1, s. 103 ff.
3) Ibid, s. 258 ff.
4 Sjå art. «Die Einheit von Schöpfung und Erlösung. Zur Schöpfungslehre Karl Barths» (I «Theologische Zeitschrift». Basel 1946, s. 173).
5) Ibid, s. 174.
6) Ibid, s. 170.
7) Ibid, s. 175.

Vi lyt gje Barth ros fordi han har så klårt syn for at Gud skaper gjennom sitt ord. Dette gjennomfører han så strengt at han i Gen 1 ikkje finn skapinga omtala før v. 3, for der først, ved skapinga av ljoset, er det uttrykkeleg nemnt at Gud tala.

Men kva for ord er det då som etter Barth er skapingsordet? Vi har sett at han berre kjenner til *ei* openberring. Men då kan det heller ikkje finnast meir enn *eitt ord,* nemleg det som høyrer Kristus-openberringa til. Det frelsehistoriske ordet vert altså organet for skapinga.

Dette fører til at skapinga vert ein frelse- eller nådehandling. Det viser seg då og at Barth brukar dei same uttrykka som er karakteristiske for frelsa i Kristus — så som pakt, rettferdiggjering osv. — om sjølve skapingsakta. Han vert då og nøydd til å bruka desse uttrykka om skapningen i det heile, ikkje berre om mennesket. Den skapte verda er «in ihrem geschaffenen Dasein und Sosein gnädig aufgenommen».[8]) Vidare heiter det at Gud «in und mit seiner Schöpfungstat auch seinen Bund mit dem Geschöpf begründet hat».[9])

Etter dette vert det skapningen *som skapning* Gud gjer pakt med, rettferdiggjer osv. Men det lyt føra med seg at skapningen, resp. mennesket, vert rettferdiggjord og utløyst utan omsyn til tru eller vantru.

Frelsa vert då noko naudsynleg, nestan automatisk. Når ljoset frå openberringa råkar verda, vert ho nemleg ei objektivt anna verd, og mennesket vert eit objektivt anna menneske. «Der Raum, in welchem die Offenbarung geschieht, wird . . . indem er jetzt der Raum der Offenbarung wird, objektiv ein anderer Raum. Es wird der Mensch im Kosmos, der mit Gottes Offenbarung konfrontiert ist (lange bevor er dessen gewahr ist, lange bevor sie ihm zur Entscheidung geworden ist und wie auch diese Entscheidung ausfalle!), als der mit Gottes Offenbarung Konfrontierte objektiv ein anderer Mensch.»[10])

Dette fører til den mest utrerte form for «*nyevangelisme*» som tenkast kan. Etter bibelen har rettferdiggjeringa — frelsa — omvending og tru til føresetnad. Men når frelsa vert identifisert med skapinga, lyt ho bli prinsipielt ubunden av tru eller vantru.

Identifiseringa av skaping og utløysing fører og med seg at skapinga ikkje kan gje substantiell (verkeleg) eksistens — like lite som det frelseshistoriske ordet i det heile gjer det.

8) Dogm. III, 1, s. 130.
9) Dogm. III, 1, s. 415. Sjå og III, s. 442.
10) Dogm. II, 1, s. 121 f.

Denne skapinga kan då ikkje godt vera noko anna enn nyskapinga i Kristus, sidan det er det frelseshistoriske ordet som skaper. Bibelen talar nok om «ein ny skapning» (2 Kor. 5, 17). Men dette er ei etisk—religiøs nyskaping som ikkje har noko med den eksistenssetjande skapinga av verda. Denne nyskapinga føreset mykje meir at mennesket finst på førehand. Det er her tale om eit nytt åndeleg menneske til skilnad frå det gamle mennesket.

Her ser vi kor malplasert det er å lata det frelsehistoriske ordet gjelda som skapingsord for all skapningen, for etter bibelen er det berre det nye *mennesket* det her er tale om. Rett nok talar bibelen og om ei kosmisk nyskaping. Mt. 19, 28. Rom. 8, 19. Men den kjem som ei fylgje av utløysinga av Guds born og ho er slett ikkje eksistenssetjande.

I røynda finst det ikkje noko bibelsk grunnlag for å identifisera skaping og utløysing, skapingsord og frelseord. Tvertom, bibelen gjer det klårt nok at skapningen har kome fram gjennom eit serleg ord, eit verbum sui generis. Den som nektar det, viser at han ikkje gjer alvor av at openberringa i Kristus er ei verkeleg *historisk* openberring, men i røynda plaserar henne i æva. Som vi skal sjå sidan, er det nett det Barth gjer.

Nå viser det seg at Barth seier eit klårt ja til 1. art. i apostolicum, og han hevdar uttrykkeleg at Gud gjennom skapinga gjev verda eksistens. Men etter det vi har sett lyt han leggja noko anna inn i skapinga enn bibelen gjer. Han opererar altså med *eit anna eksistensomgrep*. Vi går nå over til å visa det.

2.

Fordi Barth ikkje kjenner noko serleg skapingsord, vert han nøydd til å operera med ei verd — eit Chaos — som er før og uavhengig av skapinga. Det er då den «skapte» verda som har eksistens, dvs. den verda som Gud har talt sitt ord over og som står i analogihøve til frelsehistoria.

Men verda i seg sjølv, dvs. utan Guds ord, vantar «die Existenz wie die Wesenhaftigkeit wie die Güte des Geschöpfs, das nachher als das Geschöpf des Wortes Gottes und damit als das wirkliche Geschöpf beschrieben wird».[11])

Utan Guds ord er kosmos, dvs. den skapte verda, heller ikkje sikra mot «Absturz in das Chaos: In jene Nichtexistenz, Wesenlosigkeit und radikale Ungüte».[12])

11) Dogm. III, 1, s. 119.
12) Ibid. III, s, s. 121.

Barth utviklar desse tankane utførleg for mennesket sitt vedkomande. Mennesket i seg sjølv har ingen eksistens. At mennesket «als solcher» skulle ha eit sjølvstendig vere, karakteriserar han som ein illusjon, «als eine mächtige, eine strahlende, eine, wenn wir von Jesus Christus absehen wollen, unüberwindliche Illusion osv.).[13]) Forkynninga lyt gjera fullt alvor av dette: «Es giebt keinen selbständigen Menschen als solchen».[14])

Her lyt vi spørja: Kva er det eigenleg som utgjer eksistensen hjå kosmos? Kva er det den skapte verda har som verda i seg sjølv saknar?

Vi har sett at skaping og utløysing er identiske hjå Barth og at det er det frelsehistoriske ordet som skaper. Eksistensen kan då ikkje bera i seg noko meir enn det som frelseordet kan gje, han vert alså berre uttrykk for eit nytt høve til verda frå Guds side. I staden for eit «ateistisk», eit ontologisk motsetnadshøve kjem han (Gud) nå gjennom sitt ord i pakta og godviljen sitt høve til henne. Verda vert rettferdiggjord osv. — vert skapning. På denne måten vert ikkje eksistensen nokon kvalitet ved verda sjølv, men står berre for Guds høve til henne.

Etter bibelen finst det ikkje ei slik verd «als solche» som Barth talar om, det vil seia ei verd som er før og uavhengig av skapinga. Her er det tale om ei verkeleg creatio ex nihilo. «Verda i seg sjølv» er i bibelen Guds skapning frå først av. Difor er det alt Gen. 1, 1 tale om verdsskapinga, ikkje først v. 3, og den verda som v. 2 talar om, er verkeleg Guds skapte verd.

Likeins har etter bibelen mennesket «i seg sjølv» eksistens. Rett nok er berre Jesus Kristus det *sanne* mennesket etter fallet. Men det hindrar ikkje at det uatterfødde mennesket òg er realt nok. Ja, etter bibelen eksisterar det i den grad at det er til i all æve, sjølv om det skal eksistera i motsetnad til og fiendskap mot Gud.

Barth identifiserar og eksistensen med *det gode.* Om skapningen heiter det: «Es ist insofern gut, als es ist und also Gott und vor Gott, im Urteil dessen, dem es sein Sein verdankt, auch recht ist.»[15]) Ja, det som er, er etter Barth ovleg godt: «In der Ordnung des geschaffenen Seins als solcher aber kann nichts besser sein als das, was ist. Was durch Gott ist und also Gott wohlgefällig, also durch Gott erwählt, von ihm angenommen und gerechtfertig ist, das ist als solches nicht nur gut, sondern sehr gut, vollkommen.»[16])

[13]) Dogm. II, 1, s. 185.
[14]) Ibid. II, 1, s. 188.
[15]) Dogm. III, 1, s. 418.
[16]) Ibid., s. 419.

Men då lyt det og gjelda om det gode at det ikkje er noko habituelt eksisterande, men er *tilrekna*. Det står for Guds høve til verda, skapningen, resp. mennesket. Det er berre uttrykk for Guds dom. «Das Geschöpf darf gut sein und ist gut, weil das Urteil, mit dem Gott ihm gegenübersteht, gut, weil der Gott gut ist, der es, indem er es verwirklicht, auch rechtfertigt.»[17])

På den andre sida er det vonde lik det som ikkje er. Skapningen er «vom Nichts verschieden», han er «verschieden vom Bösen und vom Übel, mit der Genesis-Sage zu reden: Geschieden von der Finsternis des Chaos».[18])

Det torer vera klårt at eit eksistensomgrep som fører til slike resultat ikkje kan vera bibelsk. For her har vi å gjera med ei identifisering av det etiske og vere-kategorien, av etikk og metafysikk. Men også dette resultatet kjem av identifiseringa av skaping og frelse, for då lyt det gode verta tilrekna til liks med rettferdiggjeringa og eksistensen. Og det vonde, synda, vert noko harmlaust.

Til grunn for Barths eksistensomgrep ligg det synet at all eksistens er samla i openberringa, dvs. i Kristus. Den eigenlege røynda er åleine «die ewige Gegenwart der Versöhnung in Jesus Christus».[19]) Og verda, resp. mennesket, lyt få sin eksistens overført frå han: «Seine (ɔ: des Menschen) Sache ist ja dort (ɔ: in Gottes Sohn) gegen das drohende Nichts verteidigt und ihm ist ja dort das ewige Leben erworben, er ist ja dort mit Gottes Herrlichkeit bekleidet worden.»[20])

På den andre sida kan det sjå ut som forsoninga ifylgje Barth tek eksistensen frå mennesket «als solcher»: «Das Geschehen des Karfreitags und des Ostertages müsste ruckgängig gemacht .... wenn der Mensch jetzt noch einmal auch nur für einen Augenblick als solcher selbständig existieren und also an und für sich interessant werden könnte und dürfte.»[21])

Barth nøyer seg altså ikkje med å sjå på Kristus som det *sanne* menneske, slik som bibelen også gjer, men han går vidare til det *ontologiske påstandet* at berre han har verkeleg eksistens. Denne Kristus-monismen er visseleg ei fylgje av påverknad frå platonismen.

Det er fortenstfullt at Barth så sterkt avviser tanken på det naturlege mennesket som subjekt for teologien. Det er berre skade at han gjer det på ein slik måte at han fråskriv mennesket sjølve eksistensen.

17) Ibid., s. 419.
18) Ibid., s. 418.
19) Dogm. II, s. 1. 177.
20) III, 1, s. 444.
21) Ibid. II, 1, s. 186.

Barths Kristus-monisme får oss til å tenkja på det gamle uttrykket ens realissimum brukt om Gud. Hans identifisering av eksistensen og det gode minner sterkt om den platonske tanken om det høgste gode, summum bonum. Det kjem og fram hjå Augustin. I De div. quaest. 83 nr. 24 (M.S.L. 40, 17) seier han: «Omne quod est, in quantum est, bonum est. Summum enim est illud bonum, cuius participatione sunt bona caetera.»[22]) Også Thomas kan by på platonsk metafysikk.[23]) Han «lærer at det gode og det værende er ett og det onde en mangel eller fravær av væren».[24])

Barth har og tanken om summum verum. Også all *sanning* ligg i Kristus. Han identifiserar nemleg — som ein kunne venta — eksistens og sanning. Ein lyt sjå på Jesus Kristus som «die sichtbar gewordene Wahrheit über Gott und gerade darum auch über den Menschen».[25])

3.

Etter det vi har sett framanfor opererar Barth med to ulike verder. Det er «die wirklich von Gott geschaffene Welt» og på den andre sida «jenen problematischen Weltzustand vor der Schöpfung».[26]) Når Benktson talar om Barths «två världar» tenkjer han på ei dennesidig og ei himmelsk, der Jesus er skjeringspunktet mellom dei to.[27]) Men det er nok heller slik at Barths to verder materialt sett er berre ei, det er høvet til openberringa — Gud — som avgjer om det er den eine eller den andre.

Barths uskapte verd går med indre naudsyn fram av hans ontologiske grunnskjema, nemleg at det eksisterar ein absolutt motsetnad mellom Gud og verda, inklusive mennesket. Denne verda er heilt igjennom gudframand, og ho ligg i fullstendig mørker når det gjeld spørsmålet om opphavet hennar. Dette synet minner altså sterkt om det ateistiske synet på universet.

Men med dette er det ikkje direkte sagt noko om at denne verda er utan eksistens. Det går først fram av Barths skapingssyn, nemleg at det er det frelsehistoriske ordet som er instrumentet for skapinga. Dette ordet gjev, som vi har sett, ikkje substansiell eksistens. Difor treng Barth ei verd som er «vor der Schöpfung». Og skal han kunna hevda at skapinga set eksistens, lyt han og hevda at verda i seg sølv ikkje har eksistens. Eller som han helst seier, ho er Chaos, *Nichts*.

22) Kfr. R. E. 7, 258.
23) T. d. Summa theol. I, qu. 6. De bonitate Dei.
24) A. H. Winsnes: Jacques Maritain 1957, s. 146.
25) Dogm. II, 1, s. 185.
26) Dogm. III, 1, s. 117.
27) Benktson, Den naturliga theologiens problem hos Karl Barth, s. 238 f.

Dette Nichts er eit viktig omgrep i Barths skapingslære. Her vert det først for alvor klårt kvifor han lyt avvisa all tale om ålmen openberring, dvs. openberring av Gud gjennom natura.

Barth meiner seg å finna stønad for sitt syn på Chaos—Nichts i bibelen, serleg i Gen. 1. Etter hans syn er det først tale om skapinga i v. 3, for der høyrer vi for første gong Guds ord nemnt, det som skapte ljoset. V. 1 vert då nærast eit slag overskrift til det som kjem etter: Nå skal de få høyra korleis det gjekk til då Gud skapte himmel og jord. Og den jorda det er tale om v. 2, er etter Barth nettopp Chaos eller Nichts, ei vond, uskapt verd utan verkeleg eksistens. Og det er ei mistyding når det her heiter at Elohims ande sveiv over ei slik verd: «Was bleibt uns übrig, als V. 2 als das nicht zufällig ganz und gar dem Mythus entnommene Gemälde der laut seiner Offenbarung in seiner wirklichen Schöpfung (nämlich im Sprechen seines Wortes!) verneinten und verworfenen, übergangenen und hinter sich gelassenen Welt zu verstehen, zu der notwendig auch jener ohnmächtig, weil wortlos über ihr schwebende oder brütende, in seiner Wirklichkeit verkannte „Geist Elohims" gehört.»[28])

Barths Nichts er eit dialektisk omgrep som det ikkje er så heilt lett å få tak på. Det vert tillagt predikat som synest å motseia kvarandre. På den eine sida er det Nichts, på den andre sida vert det sagt at det «in ihrer absurden Weise wirklich ist».[29]) Det er der «vor der Schöpfung», men det er likevel ikkje tale om «einen Ur- und Rohzustand der Welt» som kosmos har vorte laga av. Det er tale om «(die) Möglichkeit, die Gott, indem er zur Schöpfung schritt, übergangen, an der er verachtend vorübergegangen ist».[30])

Nichts er eit slag negativt motstykke til den verkelege og gode verda, den som er skapt ved Guds ord. Liksom ljoset ikkje kan vera til utan skuggen, såleis synest heller ikkje skapningen å kunna vera til utan Chaos—Nichts.

Identiteten mellom skaping og utløysing fører og med seg at Nichts vert ein *abstraksjon*. Skapinga er nemleg etter Barth evig, ei akt i æva. Rett nok kan han bruka uttrykk som kunne tyda på at skapinga er ei akt i tida. Han seier nemleg om Nichts i høve til skapningen at det «war», og han talar om det som eit tilstand «vor der Schöpfung» som vi har sett. Men utløysinga er evig. Han talar om «die ewige Gegenwart der Versöhnung in Jesus Chri-

28) Dogm. III, 1, s. 119.
29) Ibid. s. s.
30) Ibid.

stus»[31]), og det som hende langfredag og påskedag er i røynda «ein ewiges Geschehen».[32])

Men då lyt skapinga og vera evig på grunn av identiteten mellom dei to.

Dersom det ikkje hadde vore så, dersom skapinga hadde vore ei «historisk» akt, kunne verda i ryønda ikkje vore skapt før Jesus Kristus steig fram på den historiske arena etter som det etter Barth er det frelsehistoriske ordet som skaper.

Når Nichts er ein abstraksjon i høve til den skapte verda og når Barths skaping ikkje gjev substansiell eksistens, som vi har sett, lyt vi gje han rett i at Nichts ikkje kan vera noko «Ur- und Rohstoff» til den skapte verda. Her er det ikkje tale om ei materie som Gud skaper verda av slik som vi vanleg finn det i dei mytologiske kosmogoniane. Hjå Barth er Nichts og skapning i røynda identiske substantielt sett. Skilnaden er berre at «skapningen» har fått Guds ord over seg, har Guds «Wohlgefallen», har vorte «gnädig aufgenommen» osv. Likså lite som «det nye mennesket» er laga av «det gamle», like lite kan Nichts vera Rohstoff, det materialet som den ferdige skapningen er gjord av.

Når Nichts — som og inkluderar mennesket — er ein abstraksjon, vert det vonde, synda, det og. For Nichts er i seg sjølv det vonde etter Barth. Det er «die Welt ... des durch und durch Unguten».[33])

Dette gjer at det etter Barth ikkje kan verta tale om noko verkeleg syndefall, for verda er i seg sjølv eo ipso syndig og vond. Det vonde vert altså noko opphavleg.

Men når eksistensen, som kjem til gjennom skapingsordet, er det same som godleiken, fell og synda og fiendskapen mot Gud faktisk bort som noko verkeleg eksisterande. Det vonde er der ikkje lenger som ein aktuell realitet, for skapinga er evig som vi har sett. Barth kallar «die Flucht vor dem Glauben» og «unsere Feindschaft gegen Gottes Gnade» for «Phänomen»[34]) og han seier om fiendskapen mot Gud at han «nicht das letzte und eigentliche, was vom Menschen zu sagen ist. Das letzte und eigendliche ... ist vielmehr dies: Wir haben Frieden mit Gott».[35])

Også frå denne synsstaden fell det eit sterkt ljos over Barths «nyevangelisme» (sjå framanfor s. 12). Når Nichts — verda i seg sjølv, mennesket medrekna — ikkje lenger har nokon verkeleg eksistens, har alt og alle faktisk fått del i openberringa, dvs. frelsa.

31) Dogm. II, 1, s. 177.
32) Ibid., s. 186.
33) Dogm. III, 1, s. 119.
34) Ibid. II, 1, s. 178.
35) Ibid., s. 180.

Det er dette Nichts — verda i seg sjølv — Barth tenkjer på når han talar om naturleg teologi. Denne teologien er i seg sjølv mogeleg, for mennesket kan abstrahra ifrå dette Nichts og ta utgangspunkt i det for si religiøse tenking. Men det torer vera klårt at dette ikkje kan verta ein teologi som kviler på verkeleg openberring.

Ikkje den skapte verda heller er i seg sjølv openberring av Gud etter Barth. Dette gjeld og om all menneskeleg tale og forkynning. Ja, ikkje ein gong Jesus Kristus som historisk person er openberring i seg sjølv.[36]) Men dei himmelske openberringsstrålane kan reflektera seg i denne verda, i alt og alle.[37]) Den skapte verda kjem såleis til å stå i analogihøve til openberringa, den himmelske røynda. I denne meininga kan ein nok seia at ho har eit slag openberringskarakter.[38])

Men om ein såleis kan tala om ei indirekte — «reflektert» — openberring i den skapte verda, kan det ikkje verta tale om openberring i *noko* tyding av ordet når det gjeld den uskapte verda, Nichts, det som den naturlege teologien etter Barth går attende til. Å tala om skapingsopenberring her, har inga meining, for denne verda er i det heile *ikkje skapning*.

Vi ser altså: Det er først Karl Barths skapingslære som gjer hans syn på ålmenn openberring (og naturleg teologi) heilt skjønleg.

36) Dogm. I, 1, s. 341.
37) I så måte kjem alt i verda til å stå prinsipielt likt. Men på det viset bryt Barth med det bibelske synet på nådemidla sin serstilling som openberringsberarar.
38) Benktson vil i detta finna naturleg teologi. Sjå op.cit., s. 240. Men det held ikkje stikk, for Barth strekar sterkt under at skapningen ikkje har denne openberringskarakteren frå seg sjølv, men berre frå openberringa, Kristus.

KONSEKRASJONSSYN OG -PRAKSIS I VÅR KIRKE ETTER REFORMASJONEN

(Prøveforelesning for den teologiske doktorgrad over selvvalgt emne.)

Av Helge Fæhn.

I et par nummer av dette tidsskrift har rektor Wisløff og biskop Skard drøftet konsekrasjonen ved nattverden, i første rekke den såkalte «etterkonsekrasjon». Spørsmålet gjelder om det er nødvendig å gjenta innstiftelsesordene, dersom presten under distribusjonen slipper opp for brød og/eller vin, slik at ny forsyning må bringes inn fra sakristiet. Diskusjonene viser at svaret man gir, avhenger av hvilken betydning man tillegger innstiftelsesordene overhodet. Ser man på dem som en forkynnelse for menigheten, da oppstår ikke problemet om etterkonsekrasjonen, ganske enkelt fordi det heller ikke *første* gang ordene leses, skjer noen egentlig konsekrasjon, dvs. innvielse og helligelse av elementene. På samme måte om man betrakter innstiftelsesordene som en bønn eller som en innvielse av nattverd-måltidet eller av nattverd-handlingen som helhet. Men dersom resitasjonen av innstiftelsesordene første gang angår nettopp elementene, slik at brødet og vinen på alteret innvies og helliges ved å gjenta Jesu ord over dem, da — og først da — oppstår for alvor spørsmålet om en eventuell rekonsekrasjon av nye elementer.

Dette problemkompleks har sin helt teoretisk-dogmatiske side; men som allerede antydet, vil svaret vi gir, også få visse praktisk-liturgiske konsekvenser. Tross dette har det ikke vært noen mer inngående drøftelse av spørsmålet i vårt land i dette århundre — bortsett fra nå i det aller siste. Dette er desto mer påfallende som især problemet om rekonsekrasjonen må ha blitt stadig mer aktuelt i løpet av de par-tre siste generasjoner — parallelt med at man etter hvert har opphørt å melde sin kommunion for presten på forhånd. — Det er neppe sannsynlig at tausheten omkring disse problemer skyldes en alminnelig konsensus i vår kirke. Snarere er det grunn til å anta at årsaken er en viss usikkerhet eller kanskje

endog likegyldighet med hensyn til disse spørsmål. Og for en utvikling i denne retning faller det ikke lite ansvar på Gustav Jensen og de øvrige komitémedlemmene som utarbeidet Alterboken (=AB) av 1889 og 1920. De strøk nemlig bestemmelsen i det gamle Kirkeritual (= KR) om å gjenta konsekrasjonen[1]) — uten å sette annet i stedet enn at en av de avsluttende, generelle rubrikker i vår nåværende AB pålegger presten å «sørge for at der *i kirken* er brød og vin, tilstrækkelig og velskikket til bruk ved nadverden».[2]) Og direkte forvirrende blir det når vi finner at bestemmelsen om etterkonsekrasjonen er blitt stående i Christian V's Norske Lov (= NL; 2—5—23) av 1687 som har rettskraft den dag i dag.[3])

Men dette forhold er ikke tilfredsstillende: For det første er det *lite heldig* at en overveiende sivil lovsamling inneholder liturgiske detaljforskrifter som er fjernet fra kirkens gudstjeneste-bøker. Her har vi i sannhet med en feilplasert «jus in sacris» å gjøre! — For det annet er det *lite praktisk* å ha en slik bestemmelse i samlingen av kongeriket Norges lover, da denne bok neppe er av dem som vår kirkes prester studerer mest flittig! — For det tredje *passer ikke ordlyden* i den gamle bestemmelse særlig godt til de nåværende kirkelige forhold hos oss, med den åpne adgang til nattverdbordet uten noen forutgående melding til presten. Det var derfor å ønske at man ved en eventuell revisjon av AB også fikk inn igjen en rubrikk som gav presten iallfall et minimum av veiledning på dette punkt.

Men hvilken veiledning? Hverken Skrift eller bekjennelse gir tilstrekkelig klare svar, og vi er derfor — som så ofte ellers — henvist til alminnelig dogmatiske, liturgiske og liturgihistoriske overveielser. Og med den knappe tid som står til vår rådighet, vil vi innskrenke oss til en sektor av det sistnevnte område — liturgihistorien — og spørre: Kan vår egen kirkes konsekrasjonssyn og -praksis i eldre tid gi oss noen hjelp i denne sak? Selv med denne begrensning blir det her bare anledning til å trekke opp hovedlinjene i utviklingen. Allikevel kommer vi ikke forbi noen få ord om bakgrunnen for hele konsekrasjonsproblemet, slik det etter hvert vokste frem i den vesterlandske kirke.

Alle de gamle liturgier synes å forutsette at en eller annen form for innvielse av nattverdgavene finner sted under det til dels omfattende kompleks av bønner som innledes med prefasjonen, senere gjerne kalt messens kánon. I praktisk talt alle liturgier har også beretningen om nattverdens innstiftelse en sentral stilling. Blant forskerne er det en del uenighet om hvor langt tilbake vi kan finne

forestillingen om et særlig *konsekrasjons-øyeblikk* og et tilsvarende konsekrasjonsledd. Slike «fikseringstanker» er iallfall tydelige i 4. århundre — f. eks. hos Cyrill av Jerusalem[4]) — og omtrent samtidig knyttet Ambrosius (død 397) dem klart til lesningen av innstiftelsesordene.[5]) Men i det store og hele er det først i karolingertiden at man for alvor begynte å interessere seg for en nærmere fiksering av konsekrasjons-momentet[6]) — en utvikling som kulminerte i høy- og senmiddelalderen. Om man tidligere hadde betraktet innstiftelsesberetningen som det spesielle konsekrasjonsledd i kánon, gikk man nå et skritt videre. Innenfor leddet «Qui pridie quam pateretur» ble det satt en tykk strek under de såkalte «forvandlingsordene»[7]): «Hoc est (enim) corpus meum . . .»[8]) — Denne fiksering fikk også liturgisk-seremonielle konsekvenser: Ca. 1200 finner vi de første eksempler på den typisk romersk-katolske elevasjon av elementene[9]) straks etter lesningen av «forvandlingsordene»;[10]) og omtrent samtidig begynte også «forvandlingsklokken» å komme i bruk.[11]) De dogmatiske konsekvenser av lokaliserings- og fikseringstankene ble trukket i 1215 med defineringen av transsubstantiasjonsdogmet.

Luther foretok en sterk forenkling av den senmiddelalderlige messe. I sine to liturgiske hovedskrifter, «Formula missæ» 1523 og «Deutsche Messe» 1526, beholdt han allikevel elevasjonen. Men han stilte denne seremoni nærmest på linje med den «ihukommelse» av Kristus som skjer i enhver preken;[12]) og den gamle tanke: å se og tilbe den konsekrerte hostie, er forsvunnet. Luther avviste også transsubstantiasjonslæren og hellet nærmest til teorien om konsubstantiasjonen. Men det er talende vitnesbyrd både om den hårfine forskjell mellom disse to syn og også om alvoret i den lutherske hevdelse av realpresensen, når de første dansk-norske kirkeordinanser (=KOO) fra 1530-årene beholdt både elevasjonen og konsekrasjonsklokken.[13]) Og det latinske utkast som ligger til grunn for disse KOO, var endog gjennomlest av Luther selv!

Konsekrasjonsklokken omtales ikke i den senere kirkelige lovgivning, men den holdt seg likevel mange steder både i Danmark[14]) og i Norge. Dette vet vi med sikkerhet for Bergen og Akershus stifts vedkommende, og det gjelder sannsynligvis også om Stavanger stift. Det er nemlig mulig at Stavangersynodens forbud i 1573 nettopp gjelder ringingen ved konsekrasjonen, da en særlig ringen under distribusjonen — slik ordlyden om synodens beslutninger foreligger for oss[15]) — synes å være fullstendig ukjent overalt ellers i senmiddelalderen.[16]) Elleve år senere — i 1584 — ble det på stiftsprestemøtet i Bergen som punkt 29 bestemt at «Pulsus campanula-

rum sub sacramenti altaris verbis omittatur».[17]) Og da biskop Jens Nilssøn av Oslo så sent som i 1597 visiterte i Skjeberg, lot han ta ned «en liden klocke som hengde i chorit, medt huilcken de pleyer ringe naar sacramentis ord lessis for alteret . . .»[18]) Etter denne tid har vi ingen vitnesbyrd om konsekrasjonsklokken.[19]) Men det er overveiende sannsynlig at det ikke minst er den det siktes til i ordinansutkastet fra de norske biskoper i 1604. Der ville de nemlig forby både elevasjonen og «alle andre Ceremonier, som effter denn gamble Rommerske Viiss pleyede at bruges . . .» — nemlig ved konsekrasjonen.[20])

Dette avsnitt kom imidlertid ikke inn i den endelige norske KO av 1607 — kanskje fordi myndighetene i København nødig ville innrømme at *så* mange liturgiske skikker fra «bispekirkens» dager ennå var levende i vårt land. Derimot fant man det nødvendig å oppta i KO biskopenes forslag om å forby *elevasjonen.*[21]) Dette forbud i den norske KO kan bare bety at seremonien har vært alminnelig utbredt i vårt land ennå omkring 1600. Og som hjemmel for denne praksis kunne prestene — som allerede omtalt — henvise til de første danske KOO. Men allerede de danske nasjonal-synoder i 1540-årene var mer tilbakeholdende overfor elevasjonen. Således omtales den i 1540 som en «decens eleuatio sine abusibus papisticis»,[22]) og i 1546 ble det bestemt at patén og kalk skulle holdes «ante pectus» mens innstiftelsesordene ble resitert[23]) — en forskrift som kanskje tok sikte på helt å avskaffe den gamle, «klassiske» romerske elevasjon. — Disse synodal-beslutninger angikk imidlertid i første rekke Danmark; og det ser ut til at man i vårt land for det meste har ansett dem bare som *veiledende,* men ikke som direkte forpliktende for geistligheten.[24])

At klokkeringingen og elevasjonen med tiden ble forbudt og etter hvert også kom ut av bruk, er bare hva vi kunne vente. Disse skikker er nemlig så nøye forbundet med en helt punktuell konsekrasjons-oppfatning at de i lengden vanskelig kunne forsvare sin rett i en evangelisk-luthersk liturgi, hvor innstiftelsesordene, distribusjon og kommunion alltid dannet et uoppløselig hele.

Også innstiftelsesordene selv utgjorde en organisk enhet: Man kunne ikke lenger isolere og fremheve ordene «Dette er mitt legeme» fremsagt av presten i messen. På denne måte fikk nemlig det liturgiske ord en viss selvstendighet i forhold til Kristi en gang uttalte ord. Etter luthersk konsekrasjons-oppfatning måtte man derfor understreke *hele* innstiftelsesberetningen og dermed gi ordet av Jesu egen munn — ephápax — det avgjørende primat. I gudstjenesten skjedde dette ved å legge like stor vekt på *hele* beret-

ningen og ved alltid å la Jesu egne ord tre frem i den historiske beretnings sammenheng. I en avskrift av vedtakene fra synoden i København 1555 heter det da også at hvis det ble nødvendig å gjenta konsekrasjonen, «*integra* institutio Christi et *omnia* verba coenæ recitentur».[25]) «Omnia verba» — ikke bare de isolerte «forvandlingsordene»! Derved kom det klarere frem at hver eneste nattverdfeiring så å si er innesluttet i Kristi historiske innstiftelse og likedan at liturgien er fullstendig underordnet Kristi én gang uttalte, men alltid på ny skapende, virksomme ord. Dette er tankene fra Konkordieformelen § 73—84[26]) overført på gudstjenesten.

Denne sterke understrekning av liturgiens sammenheng med historien er blant de faktorer som har ført til bestemmelsene om *rekonsekrasjonen:* Dersom det under distribusjonen skulle bli for lite innvidde elementer, skulle presten gjenta innstiftelsesordene over de nye, innen de ble delt ut. Dette var imidlertid å betrakte som en nødutvei, og allerede synoden i København 1540 bruker derfor uttrykket «liceat iterare».[27]) Det ideelle var nemlig dels at «der aldeelis ingen portion . . . offuerbliffuer» som Bang uttrykker det hundre år senere,[28]) dels at man så vidt mulig unngikk å konsakrere på ny. Allerede de eldste KOO foreskriver derfor at presten nøye skal vite antallet kommunikanter;[29]) og før konsekrasjonen skal han berede brød og vin «effter som de ere mange til / som skulle Berettis», slik den norske KO av 1607 uttrykker det.[30])

Både i denne og i biskopenes utkast av 1604 mangler imidlertid det uttrykkelige påbud om at presten, om nødvendig, skulle gjenta innvielsen. Påbudet finnes i de eldste KOO,[31]) det kom inn også i KR 1685[32]) og i NL av 1687,[33]) og er som allerede nevnt gjeldende lov den dag i dag. At påbudet mangler i biskopenes utkast av 1604 og i den endelige ordinans, kan enten tyde på at man fant en slik bestemmelse unødvendig, eller det gir uttrykk for en noe reservert holdning overfor denne praksis hos vår kirkes daværende ledere. Motviljen mot rekonsekrasjonen var iallfall kommet frem allerede på stiftssynoden i Stavanger 1573, hvor det ble uttalt at det ikke var nødvendig med noen reiteratio verborum, «som mange falskelig mener».[34]) Bak dette vedtak skimter vi biskop Jørgen Erikssøns robuste prelatskikkelse, tydelig preget av filippistisk, kalviniserende teologi.[35])

Og med årene har det ikke blitt færre prester som hadde KOO's «falske» oppfatning av rekonsekrasjonens nødvendighet. Dette fremgår av Akershus-biskopen Nils Glostrups forslag i 1631 angående diverse tillegg til KO. Han skriver nemlig: Den «iterata consecratio er hos mange gemen, *uanset Brød og Vin er opsat paa*

Alteret. Om herom maatte noget propter uniformitatem determineres, efterdí Theologi ere heri ikke ens».[36]) Her har vi det første vitnesbyrd om at etterkonsekrasjonen er blitt foretatt også med elementer som allerede var på alteret da innstiftelsesordene ble messet første gang. På den tid har det altså vært en utbredt oppfatning at bare det som var *på paténen* og *i kalken* ble konsekrert, med den følge at det ofte måtte bli nødvendig med *flere* etterkonsekrasjoner. Og når denne praksis og dette syn var så alminnelig i 1631, er det all grunn til å formode at det er av atskillig eldre dato. Således mener Rietschel at denne praksis var den vanlige omkring 1600 — og også tidligere — i de tyske landskirker som hadde forskriften om rekonsekrasjon.[37]) Det er derfor ikke utelukket at bestemmelsen «De modo consecrandi» fra den danske nasjonalsynoden i Antvorskov 1546 gir uttrykk nettopp for denne oppfatning, nemlig ved ordene «minister teneat . . . *omnes particulas, quæ æquales erunt, in patina simul*».[38])

Etter det gjengse syn på 1500- og 1600-tallet[39]) ble det altså ikke tale om bare å «wie tösser», men det vanlige ble nettopp en flere ganger gjentatt konsekrasjon — noe vi for korthets skyld kan kalle «*reiteratio-skikken*». Og med de store alterganger vår og høst[40]) var en slik praksis ikke til å unngå. Og at denne praksis kanskje har vært vanlig også på 1700-tallet — iallfall i Danmark — fremgår indirekte av en forordning for Island av 27. mai 1746. Her forbys visse islandske særskikker ved skriftemål og altergang, og i punkt 11 heter det at det «hidindtil har været en utilladelig Sædvane paa Iisland, at Præsterne ved Alterens Sacramentes Administration ey har consecreret meere af Vinen, end det, som første Gang øses i Kalken, hvilket ofte skal være saa lidet, at neppe 6 Personer kand drikke, da det øvrige, naar fleere Communicantere ere, uddeeles, uden Consecration; Saa ville Vi hermed Allernaadigst have befalet, at, naar af Brødet og Vinen skulle behøves meere, end det, som første gang ved Ordet er helliget, skal Præsten enten hver gang igientage Velsignelsens Ord, eller og paa engang consecrere saa meget, som til alle Communicanter behøves. Uddeeler nogen Præst Brød eller Viin u-consecrered, tiltales han derfor af Provste-Retten paa sit Embede».[41])

Det er ikke helt klart om forordningen opererer med den videre motsetning: elementene i kalken og på alteret — i sakristiet, eller om det gjelder den snevrere motsetning som førte til reiteratioproblemet: elementene i kalken — på alteret. Det siste er avgjort mest sannsynlig,[42]) og i så fall betegner denne forordning fra pietismens dager uten tvil kulminasjonen i bestemmelsene om rekonse-

krasjonen i den dansk-norske kirke. Men det merkelige er at etter denne tid har vi ingen vitnesbyrd om reiteratio-skikken. Det kan tyde på at en annen praksis er blitt den dominerende eller kanskje endog enerådende, og slik forholder det seg sannsynligvis også.

I Pontoppidans pastorallære (fra 1757) leser vi: «Naar Communicanternes Tal er stort, kand Reiteratio Consecrationis ikke undgaaes, med mindre man ved den første Læsning har consecreret den gandske Forraad, det er *taget Flasken, ligesom Kalken i sin Haand,* og derved betegnet separationem ab usu quotidiano.»[43]) Denne fremgangsmåte kan vi kanskje mest treffende kalle «berøringskonsekrasjonen»; og den mest utførlige skildring fra vårt land av denne praksis finner vi hos prost Dreyer i Bolsøy, nemlig i hans betenkning i anledning av et kanselli-sirkulære år 1791. Her skriver han: «Mange Præster have og den Skik, ikke aleene at holde i Haanden Brikken med Brødet, men og med den tillige At berøre Ædsken, hvori det øvrige Forraad deraf forvares; ligesaa ikke aleene holde Kalken med den deri skiænkede Viin, i Haanden, men og med den at berøre alle Flaskerne, som staaer med Viin paa Alteret . . . skulde en Præst ved en HukommelsesFeyl eengang forsømme, at berøre Alt det Forraad, som staaer paa Alteret, skulde mange Communicantere, som ere saa Opmerksomme paa Præsten i denne Sag, her formeene, og giøre sig Skrupel over, at de ikke have faaet Sakramentet virkeligt, i det mindste ikke kraftigt nok den Gang.»[44])

Også andre kilder fra denne tid berører denne praksis. I sitt «Archiv . . .» 12 år senere advarte således biskop Peder Hansen prestene mot å «lægge Haand paa Patelle, Æsken, Bægerer eller Flasken».[45]) Og hvilken alminnelig utbredelse en slik berøringskonsekrasjon hadde i begynnelsen av forrige århundre, fremgår av at Johan Nordal Brun endog fant det påkrevet å nevne den i et ritualutkast fra 1806, hvor han forbød denne skikk.[46]) Allikevel holdt den seg lenge: Wexels kommer inn på den i sin pastorallære fra 1853, hvor han betoner at en slik berøring iallfall ikke var *nødvendig*.[47]) I 1867 uttalte presten Hans Landstad seg meget skarpt mot at «Mange Præster» under messen av innstiftelsesordene pleide å berøre alt brød og all vin som fantes på alteret.[48]) Men dette er også siste gang vi hører at denne skikk er i bruk. Ennå i sin «Anvisning for den norske Præst» fra 1881[49]) nevner gamle stiftsprost Lassen Pontoppidans råd ved konsekrasjonen, men Lassen sier intet om at skikken da fremdeles var i bruk. Og i tredjeprest Birger Halls gjennomgåelse av høymessen i Luthersk Kirketidende i 1901 nevnes den overhodet ikke.[50])

Berøringskonsekrasjonens *hensikt* var å unngå etterkonsekrasjon

— noe som kommer frem allerede hos Pontoppidan. For så vidt var den helt i overensstemmelse med intensjonen i de gamle KOO samt KR og NL. — Seremoniens *innhold* er også klar: Med denne handling ville man uttrykkelig gi til kjenne at alle elementene på alteret var innesluttet i den første konsekrasjon. Den ville applisere de uttalte ord og markere at innstiftelsesordene omfattet også de fremsatte elementer som ikke var på paténen og i kalken. — Med hensyn til skikkens *opprinnelse og alder* står vi derimot på mer usikker grunn.

Som nevnt er Pontoppidans pastorallære det første kjente vitnesbyrd i den dansk-norske kirke om berøringskonsekrasjonen.[51]) Det kunne derfor ligge nær å anta at Pontoppidan her fremsetter et helt teoretisk forslag. Og siden både han og forordningen ang. Island 11 år tidligere først og fremst behandler problemet ved kalken, kunne vi kanskje fristes til å tro at denne forordning har vært den direkte foranledning til forslaget hos Pontoppidan. Men en slik antagelse holder ikke stikk. At problemet ble mest følbart ved kalken, er helt naturlig så lenge mange kirker bare hadde små kalker fra middelalderen — beregnet på at celebranten alene skulle kommunisere sub utraqve. Og skikken med berøringskonsekrasjonen var så alment utbredt både i Danmark — noe Ussing forteller[52]) — og i Norge omkring 1800, at den neppe kan ha begynt bare én generasjon tidligere. *Så* hurtig sprer ikke en liturgisk skikk seg i to land! Det er heller ikke meget trolig at Pontoppidans bok skulle ha ført til *så* store konsekvenser på dette punkt, selv om vi vet at den fikk ganske stor utbredelse blant prestene.[53])

Men det avgjørende argument mot å anta at Pontoppidans forslag er ren teori, er prost Dreyers uttalelse om at almuen var så aktpågivende overfor presten og la så nøye merke til om han virkelig velsignet alle elementene på alteret ved å legge hånden på dem. En *slik* innstilling skapes nemlig ikke hos menigheten på én generasjon! Pontoppidans forslag om berøringskonsekrasjonen må derfor bygge på levende praksis, og det er høyst sannsynlig at denne skikk går tilbake iallfall minst til 1600-tallet. Vi merker oss da at omkring 1790 mente både den danske kirkerettslærde Ussing og prost Dreyer at en slik berøringskonsekrasjon faktisk var foreskrevet i KR, nemlig med ordene om at presten skulle *holde på kalken* når han messet det respektive avsnitt av innstiftelsesordene. Det er derfor ikke utelukket at opprinnelsen til berøringskonsekrasjonen ligger i en utvidet bruk av den praksis KR faktisk foreskriver ved kalken.[54]) På den annen side er det sannsynlig at KR selv bygger på en allerede eksisterende praksis, som altså — typisk nok — har

begynt ved kalken. Hvor tidlig på 1600-tallet denne berøringskonsekrasjon har begynt, er det vanskelig å si noe om, men vi merker oss at både utkastet i 1604 og KO av 1607 bruker formuleringen «vdj sin Haand» også ved kalken.[55]) Av biskop Glostrups forslag i 1631 fremgår det også, som allerede omtalt, at på den tid var reiteratio-problemet det dominerende i vårt land. Og ennå i Bangs katekismeforklaring fra 1650-årene mangler enhver omtale av berøringskonsekrasjonen.

Når det gjelder sammenhengen mellom usus og forskrift, legger vi for øvrig merke til at formuleringen «Presten tager kalken *i* sin haand» ble innført igjen så sent som i nattverd-ritualet av 1914[56]) — dvs. etter at skikken med berøringskonsekrasjonen var opphørt. På den annen side er KR's uttrykk «holder han *paa* Kalken med sin Haand», beholdt i alle offisielle håndbøker og forslag mellom 1685 og 1914[57]) — dvs. mens skikken ennå var levende!

Vi kan derfor konkludere med at berøringskonsekrasjonen etter all sannsynlighet har begynt en gang på 1600-tallet. Det er også høyst sannsynlig at *opprinnelsen* til denne skikk har en viss sammenheng med at den gamle bruk av korstegn ved konsekrasjonsakten og ved innstiftelsesordene[58]) kom i bruk igjen i flere tyske lutherske agender fra 1626 av.[59]) I enkelte landskirker førte gjenopptagelsen av denne skikk med korstegnene nettopp til en slik berøringskonsekrasjon,[60]) mens denne fremgangsmåte på sine steder var av enda eldre dato.[61]) Vi merker oss også at berøringskonsekrasjonen uttrykkelig foreskrives i den skotske Book of Common Prayer av 1637[62]) — sammen med en rubrikk som påbyr rekonsekrasjon. Derfra kom begge disse bestemmelser inn i den anglikanske kirkes Prayer-Book av 1662, som fremdeles har lovs kraft i Church of England.[63])

Reiteratio-problemet og løsningen av det ved berøringskonsekrasjonen er altså velkjent utenfor den dansk-norske kirke. Som så ofte ellers i liturgihistorien har vi også her å gjøre med en bred tradisjonsstrøm, bestående av elementer delvis overtatt fra middelalderkirken, dels skapt av etterreformatorisk teologi, og formidlet fra land til land snart i lærde og voluminøse verker, snart på uoppsporlige veier.

Når det gjelder den dansk-norske kirke, kan vi altså slå fast at prestene ikke bare har fulgt de alment formede, offisielle bestemmelser om konsekrasjon og rekonsekrasjon, men at de i praksis endog har skjerpet dem. I de første par hundre år etter reformasjonen skjedde dette ved å gjenta innstiftelsesordene hver gang paténen eller kalken ble fylt på ny. Fra omtrent midten av 1600-

tallet og til slutten av forrige århundre skjedde det på en noe annen måte, nemlig ved berøringskonsekrasjonen, selv om den dominerende intensjon ved denne praksis egentlig var å unngå etterkonsekrasjonen.

Begge disse helt forskjellige konsekrasjonsmåter har imidlertid det felles at de utelukker enhver tanke om at også elementene *i sakristiet* er innbefattet i konsekrasjonsakten. Dette sies ikke uttrykkelig i noen av de eldre bestemmelser, men på bakgrunn av den rådende praksis er det all grunn til å tolke dem slik. Det var imidlertid først kirkekommisjonen av 1859 som tok konsekvensen av dette, nemlig i en betenkning år 1866 om visse endringer i nattverd-ritualet. I KR og NL heter det at hverken brødet eller vinen (kalken) må utdeles før de er helliget «ved Ordet (og Bønnen)». Dette ble nå tydeliggjort ved å foreslå en bestemmelse om at elementene ikke måtte utdeles «uden at have været *paa Alteret* under Consecrationen».[64]) Ved denne lille endring i ordlyden gav kirkekommisjonen et klart uttrykk for den nesten samstemmige tradisjon i vår kirke i eldre tid: Innstiftelsesordene er *konsekrasjonsord* som i første rekke *angår elementene* de uttales over.

På samme måte som hos Luther[65]) og i bekjennelsesskriftene[66]) finner vi nemlig også i alle våre eldre liturgiske bøker uttrykkene konsekrere,[67]) velsigne,[68]) vie,[69]) hellige,[70]) nemlig brødet og vinen. Til å nære og styrke dette syn må også den gamle, typisk lutherske nattverd-tiltale eller nattverd-«formaningen» («Paa det, kiereste Christi Venner! . . .») ha bidradd meget ved sin sterke konsentrasjon om realpresensen. Og det er neppe tilfeldig at denne tiltale ble fjernet fra ritualet — sammen med ordet «sande» i distribusjonsformelen! — i begynnelsen av vårt eget århundre (1914), dvs. på den tid da nyprotestantisme og reformert innflytelse fikk avgjørende innpass i teologi og kirkeliv. Ennå i 1881 hevdet gamle stiftsprost Lassen at innstiftelsesordene «ere ikke til Bekjendtgjørelse for Menigheden men til Indvielse af Elementerne»; derfor uttalte han seg også mot den på denne tid sporadisk forekommende skikk å vende seg halvt eller helt om til menigheten mens innstiftelsesordene ble messet.[71])

Nettopp på denne tid ble konsekrasjonsspørsmålet drøftet gjentatte ganger i våre to ledende kirkelige tidsskrifter: Luthersk Kirketidende og Luthersk Ugeskrift. Første gang var i 1867,[72]) da foranledningen bl. a. var Johnsons og Casparis nylig utkomne oversettelse av Konkordieboken.[73]) Tolv år senere ble «Ugeskriftet» forum for en rekke innlegg om konsekrasjonssynet,[74]) og også i 1899 kom spørsmålet under debatt.[75]) Hver gang behandles stort

sett samme spørsmål, nemlig a) forholdet mellom Jesu innstiftelsesord og gjentagelsen av dem i liturgien, og b) hvorvidt ordene er rettet til menigheten som forkynnelse eller til Gud som menighetens bekjennelse. Debattantene hevdet til dels meget forskjellige synsmåter, men det er vel overflødig å opplyse at alle mente å ha Konkordieformelen på sin side! På grunn av den retning disse drøftelser gjerne tok, ble problemet om rekonsekrasjonen reist bare én gang — i 1867; og vi hører at iallfall på den tid ble KR's bestemmelse overholdt.[76])

I disse lange teologiske utredninger forekommer det også enkelte uttalelser som fremhever det i vår tid så omstridte syn på nattverden som handling, *actio,* og hvor man stiller denne i relasjon til konsekrasjonen.[77]) I det behandlede materialet fra eldre tid mangler dette synspunkt helt — kanskje mest på grunn av kildenes overveiende knappe preg. Men det finnes én viktig unntagelse: biskop Johan Nordal Brun. I sitt ritualutkast fra 1806 forbyr han som alt nevnt berøringskonsekrasjonen, med den motivering at det er «selve Handlingen og Stifterens Ord som helliger de jordiske Ting».[78]) Og med fast hånd trekker han den konsekvens av sin «handlingsteologi» at man da ikke behøver «som det heeder at consacrere paa nye, om meere Brød eller Viin skulde hentes» — nemlig fra sakristiet. — Brun står her i åpenlys motsetning både til de da gjeldende forskrifter og enda mer til den vanlige fortolkning av disse og den derav flytende praksis. Og det er høyst sannsynlig at Bruns uvanlig vage oppfatning av konsekrasjonen bl. a. henger sammen med et spiritualiserende nattverdsyn overhodet. Her er det tilstrekkelig å peke på en del forslag fra hans hånd til forandringer i nattverdritualet[79]) — hvor betoningen av realpresensen tydelig er avstreifet.

Resultatene av denne gjennomgåelse av konsekrasjonens historie i vårt land etter reformasjonen kan vi sammenfatte i følgende 5 punkter:

1. Innstiftelsesordene er konsekrasjonsord som først og fremst angår brødet og vinen.

2. Tross dette synes ikke problemet om eventuelt tiloversblevne elementer å ha spilt noen særlig rolle.[80])

3. Bortsett fra hos Johan Nordal Brun finner vi mer «handlingskonsekratoriske» synsmåter først i slutten av forrige århundre.

4. Med KOO og KR er alle enige om at man så vidt mulig bør unngå å gjenta konsekrasjonen. Som et middel til å etterkomme

dette finner vi skikken med berøringskonsekrasjonen, nemlig mellom ca. 1650 og 1850—1900.

5. I de første generasjoner etter reformasjonen — men også på 1700-tallet — var reiteratio-problemet det dominerende, fordi man på den tid la stor vekt på at ordet skulle lyde direkte over alle elementene før distribusjonen.

Disse 5 punkter gir oss følgende minimum av veiledning for en mulig ny rubrikk i vår AB: a) Ved nattverd-handlingens begynnelse skal det være tilstrekkelig brød og vin på alteret; b) patén og kalk skal fylles med et mest mulig passende kvantum elementer i forhold til det ventede antall kommunikanter — heller noe for meget enn for lite. — Derimot må vi overlate til en fremtidig liturgikommisjon å arbeide videre med det vanskelige spørsmål om detaljene ved en eventuell rekonsekrasjon. Her kommer nemlig dogmatiske overveielser til å spille en vesentlig rolle. Men dermed er vi kommet utenfor emnet for denne forelesning: En *historisk* belysning av disse spørsmål.

NOTER

1) KR 1685, s. 166.
2) AB 1920, s. 215; uthevet her.
3) Norges lover, Oslo 1955, s. 6.
4) D. G. Dix, The Shape of the Liturgy, 4. opplag, London 1949, s. 240 f, 301.
5) J. A. Jungmann, Missarum sollemnia, 2. opplag Wien 1949, bind II, s. 247 note 9. — Det siste moment er særlig tydelig i den gamle iro-keltiske tradisjon (s. 248 note 16).
6) Jungmann II, s. 247 med note 9.
7) Jungmann II, s. 236, 242, 247.
8) Siden 14.—15. årh. ble det alminnelig å fremheve konsekrasjonsordene ved selve skrivemåten (Jungmann II, s. 249 note). Se også «Messebogen», Kbh. 1926, s. 531.
9) I begynnelsen bare hostien, senere også kalken (Jungmann II, s. 251 ff).
10) Missale Nidrosiense, Kbh. 1519, blad h.IXb og Xa; i det nåværende romerske missale noe forskjøvet for kalkens vedkommende.
11) Jungmann II, s. 254 f.
12) J. Beckmann, Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes, Gütersloh 1956, s. 125, 132 f.
13) Således KOO av 1537 (Kirkehistoriske Samlinger I, s. 66. Se også «Die lateinische Kirchenordnung König Christians III von 1537», Kiel 1934, s. 16 — i «Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte») og av 1539 (Danske Kirkelove I, s. 58).
14) Om Skåne år 1631 se KS 3:II:98. — Om Sverige se Å. Andrén, Högmässa och nattvardsgång i reformationstidens svenska kyrkoliv, Sthm. 1954, s. 181 ff (Samlingar och studier till Svenska kyrkans historia. 32).
15) Stavanger domkapitels protokol 1571—1630, Chra. 1901, s. 549.
16) Den omtales ikke i Jungmann II. — Jeg har forelagt spørsmålet for den fortrinlige kjenner av middelalderliturgi Archdale A. King (Westminster Cathedral Clergy House, London), som formoder at det her kanskje siktes til et *signum communionis*, dvs. en kort ringen som et tegn til kommunikantene om å komme opp mot koret.
17) Norske Magasin 2, s. 97.
18) Biskop Jens Nilssøns Visitatsbøger og Reiseoptegnelser 1574—1597, Kra. 1885, s. 485.
19) Den omtales således ikke i Romedalspresten Christen Steffensen Bangs store verk «Postilla catechetica» fra 1650-årene og heller ikke i andre liturgiske kildeskrifter fra 1600-tallet: forslagene år 1631 om visse tillegg til KO (KS 3:II:97 ff) og betenkningene fra 1682 om en revisjon av samme (om disse se H. Fæhn, Ritualspørsmålet i Norge 1785—1813, Oslo 1956, s. 154 note 73 med henvisningen til min artikkel i NTT 1953).
20) Den norske kirkes mindeskrift . . ., Kra. 1917, s. 60. — Dette avsnitt kom inn først under biskopenes forhandlinger i Bergen — noe som kanskje kan tyde på at det på denne tid fantes mindre av slike levninger i Akershus stift enn ellers i landet. — De skikker og seremonier det i første rekke siktes til her, er utvilsomt kysset av

alteret (Jungmann II, s. 173 note 26), paténen eller hostien og/eller kalken (s. 257 note 66, s. 372 ff, 396). I et tillegg til bestemmelsene fra synoden i Kbh. 1555 heter det således: «Osculum patinæ abrogetur prorsus» (DKl I, s. 471 note 1); og synoden i Bergen 1584 forbød «*Messekys* etiam aliæqve similes ineptiæ . . .» (Norske Magasin 2, s. 95 punkt 10). Tillegget i 1604 sikter kanskje også til korstegnene over elementene (se nedenfor) samt at man «neide» for dem (Jungmann II, s. 255 ff); og disse to seremonier holdt seg lenge, iallfall i Danmark (Fæhn s. 228 f, særlig note 9).

21) KO 1607, blad 9a. — I det første utkast var det formulert enda sterkere: «Dog foruden Papistiske Opløfftelsee . . .» (Den norske kirkes mindeskrift s. 60 med note).

22) DKl I, s. 156.

23) DKl I, s. 254.

24) Ifølge Edvardssens Bergens beskrivelse ble det i 1585 gjort en del tilføyelser til Bergenssynodens bestemmelser fra året i forveien, nemlig «adskillige andre synodalia, som udi Danmark ere udi menighederne anordnede, hvilke imeden de og for de geistlige ere *ikke unyttige at vide,* vi dennem ikke have villet stillesvigende have gaaet forbi» (Norske Magasin 2, s. 98; uthevet her). I samme retning peker også synodens statutter punkt 33: om (Bergens) domkirke som norm «in ritibus actionibusqve ecclesiasticis omnibus» (s. 97), kanskje også den omstendighet at biskop Jens Nilssøns samling av kirkerettslige bestemmelser inneholder bare fortalene fra de danske synoder, ikke selve vedtakene (Visitatsbøger . . . s. CVII f). Mer alment formet er punkt 5 fra 1584: «Synodalia statuta unacum ordinatione regia freqventius inspiciant relegantqve pastores, ut eo ordinatius sciant omnes ministerii partes ac munera abire» (s. 94), mens punkt 2 fra 1589 synes å anse «synodalia statuta tum nostra *tum etiam Roschildensia*» som normerende (s. 240); uthevet her.

25) DKl I, s. 471 note 1.

26) Se «Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 3. opplag Göttingen 1956, s. 997—1000.

27) DKl I, s. 156.

28) Postilla V, s. 178; s. 139 f: f. eks. ved å la de siste kommunikanter drikke opp eventuelle rester av vin i kalken. Se hertil også S. Borregaard, Danmarks og Norges kirkeritual af 1685, Kbh. 1953, s. 138.

29) Se ovenfor note 13.

30) Blad 8b—9a.

31) Se note 13. — I Tyskland finnes påbudet om etterkonsekrasjonen i de aller fleste lutherske agender helt fra 1526 av (G. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik, 2. opplag Göttingen 1951, s. 472), så både påbudet og skikken er atskillig eldre enn man får inntrykk av hos Andrén (a. a. s. 73 f).

32) Side 166.

33) 2—5—23 = Danske Lov 2—5—24.

34) Stavanger domkapitels protokol s. 549. — Ang. en annen mulig forståelse av ordene se nedenfor.

35) Norsk biografisk leksikon 7, s. 150—54. — Vi finner samme innstilling til rekonsekrasjonen i et landemode-monitum fra Skåne 1568 (Borregaard s. 138 note 116). Også et utkast av 1561 til ny KO er preget av denne ånd (Confessio et Ordinatio Ecclesiarum Danicarum anno MDLXI, Kbh. 1953, s. XXXVI f, LXVI); og i avsnittet om nattverden er alle uttrykk i den latinske KO av 1537 ang. konsekrasjonen avdempet og bestemmelsen om rekonsekrasjon utelatt (s. 153 samt LIII, LVI). Se hertil også H. F. Rørdam, Kjøbenhavns Universitets Historie fra 1537 til 1621, 2, s. 45 f; Kbh. 1869—72. (Denne siste kilde har dr. O. Garstein gjort meg oppmerksom på.)

36) KS 3:II:99. Uthevet her. — Allerede i 1618 finner vi i Glostrups visitasprotokoll en notis mot den «consecratio duplicata» han fant i bruk i Brunlanes, da han visiterte der 1. mars (Biskop Nils Glostrups Visitatser i Oslo og Hamar Stifter 1617—1637, Chra. 1895, s. 24). Lignende notiser forekommer ikke om noen annen kirke i de 20 årene protokollen omfatter, og man kunne derfor kanskje tro at tilfellet i Brunlanes nærmest var en unntagelse. Slik forholder det seg altså ikke, og ut fra forslaget i 1631 er det meget mer sannsynlig at han har møtt denne praksis så ofte at han ikke har notert det hver enkelt gang. — Før Glostrup visiterte i Brunlanes, hadde han vært i Sørum på Romerike 5. september 1617 (s. 54), i Sande 11. januar 1618 (s. 6) og besøkt kirkene i Tønsberg prosti i dagene 12.—27. januar (s. 13—14). Ikke i noen av disse tilfelle finner vi noe om konsekrasjonen, men det kan henge sammen med at i januar—februar og i tiden etter St. Hans har det kanskje ikke vært kommunion.

37) Rietschel s. 472. Se også Andrén s. 73.

38) DKl I, s. 254; uthevet her.

39) En unntagelse er Bang som karakteriserte denne konsekrasjons-oppfatning som «superstitio Papistica». Han hevdet at det var tilstrekkelig med «dend første Consecration oc Indwielse»; og han rådet sine embetsbrødre til å ha «udi god Beredskab tilstæde paa HErrens hellige Altere saa meget Brød oc Viin som behof giøris ofuer oc icke under oc saadant siunligen anordner mit paa Alterit» (Postilla V, s. 141, 178 f).

40) NL 2—5—13; Fæhn s. 175 note 63, s. 183, 203, 227 note 99.

41) Forordninger (Kvartutgaven), 27. mai 1746. — Dessverre finnes det intet innlegg til denne forordning, bare to konsepter uten noen interesse for oss (ifølge brev av 6. juni 1956 fra Riksarkivet på Island: «þjoðskjalasafn Íslands»).

42) Allerede Ussing oppfattet den slik (Kirkeforfatningen i de kongelige danske Stater, Sorø 1789, 4:II:313).

43) Collegium pastorale practicum, Kbh. 1757, s. 467, uthevet her. — «Flasken» — nemlig fordi særlige vinkanner ikke var vanlig paa denne tid (Fæhn s. 228 note 6).
44) Fæhn s. 228. Betenkning 1791 nr. 127, s. 8—9 (Fæhn s. 6 med noter).
45) Archiv for Skolevæsenets og Oplysnings Udbredelse i Christiansands Stift, II, s. 156, Kbh. 1803.
46) Fæhn s. 228 note 9.
47) Foredrag over Pastoraltheologien, Chra. 1853, s. 267 note 3.
48) Luthersk Kirketidende 1867:II:58, 62.
49) Side 72.
50) LKt 1901:I:194.
51) Heller ikke pastor Svend Borregaard, København, som er en fortrinlig kjenner av den danske liturgihistorie — ikke minst i 17. og 18. årh. — har funnet denne skikk bevitnet før Pontoppidan. Den omtales av L. Koch, Gudstjenesten i den danske Kirke efter Reformationen (KS 5:I:396), men uten noen tidfesting. — Se dog note 54.
52) 4:II:314.
53) Fæhn s. 55 note 90.
54) Dette til tross for at det ser ut til at prestene i alminnelighet ikke har tillagt denne lille forskjell i ordlyden mellom paténen og kalken noen betydning (Fæhn s. 228 note 5). Tredjeprest Hall var en av de meget få som urgerte den (LKt 1901:I:194). — En slags berørings-konsekrasjon — nemlig av vinflasken — i forbindelse med rekonsekrasjon finner vi omtalt i Trondhjem år 1691. (A. Erlandsen, Biographiske Efterretninger om Geistligheden i Throndhjems Stift, Chra. 1844—1855, s. 42. — Denne kilde har biskop Bjarne Skard gjort meg oppmerksom på.)
55) Den norske kirkes mindeskrift s. 60 (og 78: ved sykekommunionen); KO 1607 blad 9a. — Skikken å ta paténen og kalken i hånden var alminnelig i middelalderen, liksom fremdeles i den romersk-katolske kirke. Denne seremoni er meget eldre enn den senere oppkomne, klassiske «elevasjon» (se ovenfor), og grunnlaget for den er evangelienes egen beretning om den første nattverd: Jesus *tok* brødet, *tok* kalken. Bang tolker denne gestus rett når han sier at den skjer for å «repræsentere oc effterfølge dend HERris Christi Indstickelsis viis oc maade» (V, s. 176). — Endog dette ble forbudt i Sverige etter reformasjonen (S. Kjöllerström i Svensk teologisk kvartalskrift 1950, s. 297).
56) Departements-Tidende 1915, s. 615; se også s. 584, 610 f.
57) Kirkekommisjonens «Motiveret Forslag . . .» Chra. 1866, s. 204, 298; høymesseordningen av 1887 (Departements-Tidende 1887, s. 249 note). Likedan i AB 1889, s. 22 note, 37 note, 97 note.
58) Jungmann II, s. 174 ff.
59) Rietschel s. 376 f.
60) P. Graff, Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands, 2. opplag Göttingen 1937, I, s. 193. — Rietschel formoder at årsaksforholdet har vært det motsatte, dvs. at berøringskonsekrasjonen har ført til korstegnene (s. 472 note 9), men det er ikke sannsynlig.
61) Rietschel s. 472.
62) Om denne se J. Nørregaard, Kirkehistorie II, Den nyere tid, Kbh. 1935, s. 377.
63) F. Procter and W. H. Frere, A New History of the Book of Common Prayer, London 1941, s. 495. Også i England antar man sammenheng mellom korstegnene og berøringskonsekrasjonen (Liturgy and Worship, London 1943, s. 343 f). — Derimot synes berøringskonsekrasjonen å ha vært helt ukjent i Sverige (ifølge brev november 1956 fra professor Å. Andrén, Uppsala).
64) Motiveret Forslag s. 202. Også sogneprest Bergs særvotum (s. 297) har samme intensjon.
65) V. Vajta, Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther, Sthm. 1952, s. 185; Andrén s. 49 note 11; Rietschel s. 374. Se også C. Fr. Wisløff, Nattverd og messe. En studie i Luthers teologi. Oslo 1957, s. 154—58.
66) Se ovenfor note 26.
67) Die lateinische Kirchenordnung s. 16; KS I, s. 64, 66 f; DKl I, s. 156; 254; KR 1685, s. 164.
68) DKl 3, nr. 310; KR s. 163, 166.
69) DKl 1, s. 58 f; KO 1607 blad 9a, 10a.
70) KR s. 166; NL 2—5—23.
71) Anvisning s. 72. Se også LKt 1867:II:62 f.
72) LKt 1867:II:58 ff, 298 f.
73) Side 61 note.
74) LU 1879:II:381 ff, 447 ff; 1880:I:193 ff, 207 ff, 368 ff.
75) LKt 1899:I:117 ff. Se også B. Gulbrandsen, Nattverden i norsk kirkeliv, Oslo 1948, s. 310 f.
76) LKt 1867:II:63 f.
77) Se f. eks. LKt 1867:II:60 f, 64; LU 1880:I:209 f, 231 ff, 372 f.
78) NTT 1954, s. 51.
79) Om tiltalen og ønsket til kommunikantene se NTT 1954, s. 40. Om distribusjonsordene se både denne kilde samt Fæhn s. 230—32.
80) Se dog note 28.

BAKGRUNNEN FOR LOV OM MENIGHETSRÅD OG MENIGHETSMØTER AV 3. DESEMBER 1920

Av Dagfinn Breistein.

Året 1920 er et merkeår i norsk kirkehistorie. Den norske kirken sto ved en milepel da Stortinget ga «Lov om menighetsråd og menighetsmøter». Denne loven instituerte menighetsråd og menighetsmøte for hvert kirkesokn, og den ga de stedlige menigheter delvis selvstyre gjennom disse organer. Menighetsrådet fikk innstillingsrett til presteembeter og fikk ansvar for den åndelige utvikling i soknet. Lovens § 1 ga kirkelig stemmerett til ethvert medlem av statskirken som bodde i soknet og hadde statsborgerlig stemmerett. Det statsborgerlige manntall skulle legges til grunn. Dermed var det slått fast at kirken skulle være en rommelig folkekirke, og at den fremdeles skulle være en statskirke i samsvar med grunnlovens § 2.

I dag — da loven er et historisk dokument — virker bestemmelsene tilvent selvfølgelige. Men om det syn og de prinsipper loven målbar, hadde der inntil 1920 pågått en lang og bitter strid. Neppe noen kirkelov — om noen moderne lov i det hele tatt — har vært båret frem under så langvarige veer, og mot en så broget åndelig og politisk bakgrunn.

I Lagtinget uttalte kirkestatsråden at det Odelstinget alt hadde gjort, var å løse det 60 år gamle spørsmål: «Hvorledes det skulle være mulig å skape en kirkeordning, hvoretter våre menigheter kunne få kirkelig selvstyre, men på statskirkens grunn. Det som gjennom alle disse år har vært den store og hittil uløselige vanskelighet, har vært å kunne trekke en sikker grenselinje mellom det som kirken må fordre og ha, og det som staten må fordre og ha, fordi vår statskirke nå engang er statskirke og må vedbli å være det.»

Tilknytningen mellom kirke og stat bygger på gammel tradisjon i Norge. Den kan påvises som en ubrutt linje fra Hellig Olav, over reformasjonen, gjennom eneveldet, frigjøringsåret 1814 og opp til vår egen tid. Reformasjonen ble i Norge innført ved statens maktbruk. Den lutherske lære førte til en styrkelse av statens autoritet. Ikke minst i pietismens tid, ble stat og kirke knyttet nøye sammen.

Staten — det var i enevoldstiden Kongen. Visstnok var det ifølge kongeloven — dens § 1 — den beste begynnelse til allting å begynne med Gud. Men Kongen skulle aktes og holdes for det ypperste hode her på jorden, som ikke kjente noen annen over seg — hverken i geistlige eller verdslige saker — uten Gud alene. Kongen skulle ha høyeste makt over kleresiet, han skulle beskikke og anordne all kirke- og gudstjeneste, alle sammenkomster om religionssaker. Det samme synet går igjen i Christian V's Norske Lov. Det er *Kongen — Staten* — som staker ut kursen for kirkens tro og tar hånd om menighetens liv. Norges nasjonale frigjøring i 1814 gikk gjennom avskaffelse av enevoldsmakten — maktfordelingsprinsippet ble lagt til grunn — men man holdt fast ved kongedømmet. Da det fortsatt ble regnet for den beste begynnelse til allting å begynne med Gud — jfr. bl. a. Christian Frederiks sirkulære til bispene i forbindelse med folkeeden — ble det i Grunnloven slått fast — her i § 2 — at den evangelisk lutherske religion skulle forbli å være statens offentlige religion. Kirke og stat skulle være knyttet sammen som før. Kongen — den utøvende makt — skulle fortsatt være kirkens øverste leder. Det heter i Grunnlovens § 16: Kongen anordner al offentlig kirke- og gudstjeneste, alle møder og forsamlinger om religionssager, og paaser, at religionens offentlige lærere følge de dem forskrevne normer. Kongen skulle styre kirken gjennom sine embetsmenn. Menighetene — folket — hadde ingen plass i denne ordning. Prestene betjente sine menigheter etter den høykirkelige og statskirkelige autoritære embetslinjen. Den demokratisering som etter hvert skjøt fart i det frie Norge, gikk foreløpig kirkens dør forbi. Prestene — og for så vidt alle andre kongelige embetsmenn — fant det i sin orden at Hans Nielsen Hauge ble dømt for overtredelse av konventikkelforordningen. Da denne tvangsloven omsider ble tatt av dage i 1842, var et betydelig embetskirkelig — statskirkelig — bærenett begynt å rakne. Men dette var bare begynnelsen i en lang og motstands-mettet utvikling. Kampen for menighetenes selvstyre gjennom menighetsråd, ble en av merkesakene i denne utviklingen.

I 1840 hadde stortingsmann og sokneprest i Drammen — J. L. Arup — fra 1842 formann i Stortingets kirkekomité — avgitt en embetsmessig erklæring i forbindelse med forslaget til dissenterlov. Hans lange betenkning — som er preget av religiøs toleranse og av å være påvirket av Grundtvigs sondring mellom Stats-kirke og Kirkestat — sto å lese i Morgenbladet. Det var neppe noe land — skrev Arup — der således manglet alt, hva der i virkeligheten kunne kalles en kirkeforfatning, som Norge. Han understreket at kirken ikke måtte være en stat i staten, men den skal være en *kirke* i staten og ei blott en fraksjon av denne.

Kirken skulle følgelig være en selvstendig, avsluttet organisme. Og den måtte være sterk *i* staten, men ingenlunde *imot* staten. Konklusjonen var at der burde opprettes en sentralledelse for kirken, og at samtlige statskirkens medlemmer innen hvert prestegjeld skulle ha adgang til — gjennom dertil valgte menn — både å lære kirkesamfunnets stilling og forfatning å kjenne, og til «at gripe under lovbestemte regler virksomt inn i dets anliggenders ordning og bestyrelse». I dette syn fikk Arup i firtiårene støtte av en rekke prester.

Ved slike uttalelser var opptakten gitt til det kirkelige *reformarbeid*. Initiativet kom denne gang fra geistlig hold, ikke fra lekfolket. Medvirkende til denne holdning var at mange prester innså at den naturgitte, åndelige kraft som det aktivt innstilte lekfolk representerte — nå da forsamlingsfriheten var et faktum og lekmannsforkynnelsen var gitt fri — lett kunne komme til å bryte seg vei utenom kirke og menighet. Organiseringen av lekmannsarbeidet var alt i gang. Disse kreftene gjaldt det å fange inn i kirken, de var åndelige ressurser som burde komme menighetslivet til gode.

Reformtanken hadde også slått rot i folket. Stavanger Amtsformannskap foreslo for regjeringen i 1850, at der burde utarbeides en ny tidsmessig kirkeforfatning, og man pekte herunder på ønskeligheten av menighetsråd. I 1851 tok 4 stortingsmenn — 3 lekmenn og 1 prest et initiativ. De mente at demokratiet i kirken burde vinne frem gjennom et samarbeid, i stedet for «den i flere menigheder stedfindende mangel paa indbyrdes samhold til christelig virksomhed mellem præst og menighed». Dette forhold hindret utviklingen av det kristelige liv. Mellom de reformer som ble foreslått, var også den at der i hver menighet burde være «et slags kirkeligt formandskab eller kirkeraad, bestaaende av et visst antal af menighedens eldre og christeligsindede mænd».

Stortingets kirkekomité — hvis formann var sokneprest H. U.

Sverdrup —, reagerte positivt på henstillingen, og den understreket at «hvorhen man vender blikket paa kirkens omraade, viser det sig i større eller mindre grad, at dens ulvikling ikke er skreden fremad, og at der tiltrænges forandringer». «*Jus in sacra*», skrev man, «er både av den eldste kirke og våre reformatorer og kirkerettslærde tillagt kirken alene, det er: lærer- og lægstanden tilsammen». Konklusjonen ble at kirken i høyere grad enn hittil i samfunnet, måtte opptre som en åndelig makt, «der ved *lægfolks* deltagelse bliver hindret i enhver hierarchisk bestræbelse». Ved å stille et «*menighedsraad* ved prestens side, vilde sjælesorgen og kirkens disciplin først tilbørlig kunne udøves.»

Mens man i geistlige og leke kretser etter hvert ble enige om ønskeligheten av en reform, ble det nå strid om den *måten* den skulle gjennomføres på.

På Stortinget i 1857 ble der fremsatt ikke mindre enn 3 lovforslag om menighetsråd — det ene av bondeføreren Ole Gabriel Ueland. Han etterlyste regjeringens initiativ, og holdt sin truende pekefinger i været: Ved fremdeles intet å foreta seg, kunne mange som ikke hadde lyst til å skille seg fra statskirken «blive ligesom tvungne dertil». Ueland regnet opp de henstillinger som regjeringen hadde fått fra forskjellige hold, og fremholdt at nødvendigheten av en reform syntes alminnelig anerkjent. To veier kunne man etter Uelands mening gå: Den ene var å gjøre menighetsrådet til en restitusjon av den forfalne medhjelperinstitusjon, og som et kollegium, hvori presten ikke alene var det ledende, men og det dominerende element, men ikke som en presten sideordnet makt. Dette resultat hadde Ueland ment å kunne lese gjennom linjene. Den annen vei var den som særlig lekfolket hadde ment å burde følge, nemlig at menighetsrådet burde gjøres til en sann menighetsrepresentasjon av de eldste, som ikke alene skulle gå presten til hånde, men som og skulle ha stemme i kirkesaker, eller med andre ord, være en presten sideordnet myndighet. «Til det sidste parti hører jeg,» sa Ueland.

Ueland ville — her som ellers — søke å befeste det lokale, kommunale selvstyre. Mens *han* ville gi stemmerett til enhver myndig mann i menigheten, men stille krav til den som skulle velges at han var 40 år, var uberyktet og holdt egen husholdning, ville et forslag fra 10 prester begrense stemmeretten til dem som bekjente seg til den evangelisk lutherske religion. Om Uelands forslag ble der uenighet mellom odelsting og lagting, og det falt i plenum. Det samme gjentok seg i 1859. Ueland ga seg imidlertid ikke, men i 1862 falt forslaget hans alt i Odelstinget.

En kirkekommisjon ble oppnevnt bl. a. for å utrede spørsmålet om menighetsråd-institusjonen. Forslaget dens — det samsvarte i hovedsaken med et forslag fra representanten Irgens — ble vedtatt etter to gangers behandling i odelsting og lagting. Nå syntes der også i stor utstrekning å være etablert en overveiende enighet om måten som reformen skulle tilveiebringes på. Den kirkelige opinion hadde, het det i komitéinnstillingen, på få unntagelser nær ment at gjennomføringen av reformen burde begynne «nedenfra», med innførelsen av menighetsforstanderskap eller menighetsråd. Ueland sa i debatten at han av motstanderne hadde hørt menighetsrådet omtalt som en slags ny inkvisisjon — en aldeles falsk idé etter hans mening — og personlig ville han anbefale innførelsen på det beste. «Meningen var jo kun at sætte en dæmning for saadanne udskeielser som kunde ske fra visse hold. Presterne — vare sandelig ogsaa mennesker.»

Når loven om menighetsråd likevel strandet, var det fordi der var oppstått et motsetningsforhold mellom kongemakten og folkerepresentasjonen ɔ: Stortinget. Regjeringen var lite reformvillig på samme premisser som stortingsflertallet. I firti-årene hadde der innenfor den kirkelige sektor oppstått et spenningsforhold mellom lekfolk og embetsmakt i forbindelse med den av presten Wexels o. fl. reviderte utgave av katekismeforklaringen. Denne spenningen var blitt så høy, at regjeringen hadde funnet å burde fragå sitt tidligere standpunkt. Den gamle katekisme skulle fortsatt kunne nyttes i undervisningen. Dette betød — har det vært fremholdt — en seier for den pietistiske lekmannsortodoksi over den grundtvigske kirkelighet, en seier for lekmannsbevegelsen over det kirkelige embete. Det ble en seier for demokratiet. Ute i folket hadde demokratiet vært på fremmarsj etterat man i 1836 hadde fått loven om det kommunale selvstyre. Nå ble det etter hvert sterkere røster som hevet seg også i kravet om et kirkelig demokrati. En slik utvikling ville regjeringen være på vakt mot. Og regjeringens syn samsvarte nok med det som senere ble hevdet fra konservativt hold, nemlig at en organisasjon alene av lokalmenigheten, utvilsomt ville føre til «independentisme», som hos oss — som annet steds — ville svekke kirkens enhet og loyaliteten mot kirkens øverste ledelse, Kongen i statsråd. På grunn av stemmerettens beskaffenhet, kunne en overflytning av myndighet over kirken fra statsstyrelsen og til kommunen, være meget betenkelig.

Stortingets lovvedtak av 1862 ble derfor møtt med Kongens veto.

Sanksjonsnektelsen var begrunnet med at meningene både om ønskeligheten av menighetsråd og om menighetsrådenes sammen-

setning og funksjon, var lite avklaret. Men det som nok lå bak, var at regjeringen nå så sin makt etter grunnloven på det kirkerettslige område sterkt truet. Styrkeprøven mellom Konge og nasjonalforsamling — først og fremst på det politisk-økonomiske område — var for lengst kommet i full gang. Kongen hadde smått om senn måttet gi etter. I rettspleien forsøkte man likeledes å oppnå en demokratisering av domstolene gjennom innførelsen av juryordningen i straffesaker. Dette kjempet regjeringen imot. Det var da også så meget mer naturlig at den ville motsette seg en demokratisering i kirkestyrelsen gjennom opprettelse av menighetsråd, fordi Kongen i kirkesaker hadde en sterkt fremhevet stilling etter konstitusjonen og den kirkelige tradisjon. Forkjemperne for menighetsrådene hadde åpenhjertig sagt fra, at de ønsket menighetsrådene måtte bli for kirken, hva formannskapene var for kommunene, at følgelig den demokratiske utviklingen også måtte gjøre seg gjeldende på kirkelivets område.

Tautrekningen mellom dette demokratiske menighetssynet og det byråkratiske embetssynet — det som ikke ville tåle noen fri, folkelig bevegelse innen kirken — endte med status quo. Det var ikke ugrunnet av regjeringen å anta, at menighetsrådene — slik Ueland og bondeopposisjonen ville ha dem — bare var det første steg på veien frem til hel atskillelse mellom stat og kirke. En slik independentisme ville svekke Kongens forfatningsmessige rett til å styre med kirkens anliggender.

Kongens veto mot loven av 1862 og Stortingets senere nektelse av pengebevilgning til et rådgivende kirkemøte — reformer fra «oven» ville man ikke ha ad denne vei — avsluttet det vi kan kalle første hovedavsnitt i reformbevegelsens historie.

Sytti- og åttiårene ble neste etappe. Det ble en spenningsmettet tid, som ikke minst ble preget av den kløft som oppstod mellom kirken og kulturlivet. Reformbevegelsens historie i dette tidsrom har i stor og kanskje i for sterk utstrekning vært knyttet til tragedien om Jakob Sverdrup. Han begynte som den unge, målbevisste fører for de bergenske reformvenner, ankermannen for dem som ville ha en liberalisering nedenfra i forholdet mellom kirke og stat. Hans skrift fra 1870: Om menighetsråd, var en programerklæring. Menighetene befant seg i en tilstand av kirkelig umyndighet, hevdet han, og en forandring var påkrevd. I dette arbeid måtte man begynne nedenfra. Det er linjen fra Ueland han fører videre. «Nogen fællesstyrelse for den hele kirke er unaturlig førend de enkelte menigheder har lært at styre sig selv. Alene gjennem selvstyret kan de enkelte menigheder opdrages til som

kirkelig modne udviklede led at deltage i en hel gjennemført kirkestyrelse. Der maa med andre ord begyndes med *menighedsraad.*» Også Sverdrup fremholdt at menighetsrådet skulle være i menigheten hva formannsskapet var i kommunen. Hittil hadde aktiviteten i menighetene vært liten og den kirkelige bevissthet svak. Men — skrev han — «er begyndelsen liden, sagen vil nok vokse sig stor.»

Sverdrup var en radikaler — i det politiske og det religiøse. I det politiske reformarbeid støttet han opp om Johan Sverdrups kamp for den parlamentariske styreform, og satt med ham på seierstribunen i 1884. Nå var *hans* tid for alvor kommet. Han hadde heist den uavkortede religionsfrihets fane, og fant tiden inne til det avgjørende fremstøt for kirke-demokratiet. Han ville løfte arven etter faren, H. U. Sverdrup. Han kom med lovforslag, og da han hadde tiltrått Johan Sverdrups ministerium, ble lovforslaget hans til en kongelig proposisjon.

Sverdrup måtte føre sin kamp på tre hovedfronter.

1. På høyre flanke møtte han dem som hadde støttet opp om den tidligere regjerings standpunkt, høykirkeligheten som holdt på embetskirken.

Sverdrups kamp på denne front ble båret oppe av hans lavkirkelige syn på embetskirken. Det høykirkelige standpunkt stod for ham som en konsekvens av statskirkeordningen. Med brodd mot de konservative fremholdt han at den nytestamentlige kirkelige kallsrett ikke var noen kongerett, men menighetssamfunnets rett.

2. Frontalt møtte Sverdrup og hans vestlandske reformvenner, de østlandske, som ble ledet av professor Gisle Johnson. I oppropet «Til kristendommens venner» hadde de pekt på den fare som etter deres overbevisning truet folkets beste skatt — kristendommen — fra den politiske radikalismes side. Også de ville ha bestemte garantier når det gjaldt *stemmeretten.* Bare de skulle ha kirkelig stemmerett som begjærte seg innskrevne i manntall — som uttrykkelig erklærte at de var i samsvar med den lutherske bekjennelse, og som lovet å nytte sin stemme i troskap mot den. Dessuten skulle kirkelig stemmerett være en særrett for dem som til stadighet inntok kirkens nådemidler.

Sverdrup tilbakeviste disse krav som uberettigede og upraktiske. De var i strid med hans kirkedemokratiske idé. Prinsipalt ville han ikke ha andre stemmerettsbetingelser enn at man var konfirmert og ikke utelukket fra nattverden.

En annen, men viktig prinsipiell forskjell mellom disse to frak-

sjoner: Gisle Johnson og hans prester kunne bare godkjenne lekmannsforkynnelsen innenfor kirken som et *nøds*prinsipp. Sverdrup så det som et *livs*prinsipp.

Den splittelsen som rådet mellom disse reformvennlige grupper, dette at de stod i kampstilling til hverandre, lammet i stor utstrekning innsatskraften i reformarbeidet.

3. På Sverdrups venstre flanke — hvor han stod stillet overfor kulturoptimistene («de bredkirkelige») og de kirkefremmede i hans eget parti — måtte han føre den bitreste striden.

Under den gjennomgripende vekkelse, som særlig hadde fulgt Gisle Johnson og hans disipler, hadde kristendommen aksentuert seg om det pietistiske særdraget og oppnådd en breddevirkning i befolkningen, men kommet i motsetning til det almene kulturlivet. Da de nyere europèiske strømninger i åndslivet ble ført til Norge under slagord som: Liberalisme, realisme, og naturalisme, førte de i kulturlivet til brudd med kristen tro og moral. Vantroen hadde sine betydeligste talsmenn i Brandes, Bjørnson og Garborg. På moralfronten kjempet bohemene for frihet til uhemmet kjønnsliv. Kristendommen var for dem en arv fra overtroen, og den førte til ufrihet. Med skepsis så disse kulturens radikale talsmenn på alle tiltak innen kirken som kunne befeste kristendommens tvangsmakt. De var også skeptisk innstilt til det kirkelige reformarbeid, og de så på menighetenes selvstendighet gjennom menighetsrådene med mistenksomhet. Særlig var de på vakt mot alt som kunne smake av kirketukt, og de ville ikke ha denne opprettholdt gjennom begrensning av stemmeretten. Fordi religionen var grunnlaget for sædelighetsfølelsen, måtte ikke dens grep styrkes.

Da Stortinget nektet Aleksander Kielland diktergasje, vakte det en storm av forbitrelse i de radikale kulturkretser. Ansvaret for dette resultat tilskrev de Sverdrup, og lot sin vrede i første rekke gå ut over ham. Han var erke-reaksjonær, «baglerbispen», eller, transformert til vår egen tids åndsdebatt-terminologi: den super-kolossale mørkemann! Nå ville man ramme Sverdrup også personlig ved å stemme ned hans kirkelovforslag om menighetsråd. Verdens Gang mente å se sammenhengen mellom justisdepartementets beslagleggelse av boken «Albertine», og forslaget om menighetsråd: «Disse to foreteelser er udslag af nøiaktigen samme ånd», het det.

Sverdrup søkte å komme radikalere reformkrav i møte ved kompromisser. Når det i hans opprinnelige utkast het at menighetsrådet skulle «fremme kristeligt og sædeligt liv i menigheden», ble dette forandret til: «at fremme menighedens tarv». Mens

kirkelig stemmerett opprinnelig ikke skulle være forunt dem som ga en «paa kjendsgjerninger grundet forargelse i liv eller lære», ble dette avdempet til å gjelde dem som «aabenbart» hadde brutt med kirkens tro og som virkelig førte et lastefullt liv. Disse konsesjoner ble gitt for å fjerne alt som kunne smake av kirketukt. Men også det som ble igjen, satte etter de radikales mening døren på klem for kirketukts-justis, og var derfor av det onde. Men lenger fant ikke Sverdrup at han kunne strekke seg. *Noen* kauteler ville han ha mot et hedningestyre i kirken. Og sammenlignet med den lov som Stortinget hadde gitt i 1862 og som var blitt stoppet av Kongens veto, var Sverdrups endelige utkast ganske annerledes liberalt. *Dengang* hadde stemmerettsbetingelsen vært knyttet til at man både hadde nytt, og ikke var utelukket fra nattverden.

Regjeringens lovforslag ble møtt med motforslag både fra konservativt og bredkirkelig hold. Men ingen av disse forslag fikk — etter en maratondebatt i juni 1887 som i Stortingtidende strekker seg over ca. 300 sider — flertall i Odelstinget. Og da regjeringens forslag falt — mot 1 — en stemme — var der gjort rent bord. I sitt radikale kirkelige reformarbeid hadde Jakob Sverdrup falt mellom 2 stoler. Han ble for liberal for de mer konservative reformvenner, og for konservativ for de mest radikale innen venstre.

Lovforslagets fall førte til krise innen regjeringen, og til krise i Stortinget. Regjeringen Johan Sverdrups dager var snart talte, og venstrepartiet stod splittet i «det rene» og «det moderate», en splittelse som siden har vært partiets skjebne. Denne høydramatiske bakgrunn for menighetsloven, har vel helst overskygget andre og mer prinsipielle sider.

Sverdrups kamp må på den ene side sees på bakgrunn av hans lav-kirkelige innstilling. Menighetssynet hans ga ikke plass for noen høykirkelig autoritetsdyrkelse. Kongens forfatningsmessige rett etter Grunnloven — eksempelvis etter § 16 — spillet for Sverdrup en mer underordnet rolle. Etterat det parlamentariske system fra 1884 var blitt en del av vår statsrett, ville dette forhold føre med seg, at også utøvelsen av den kongelige myndighet på det kirkelige sakområde var kommet inn under konstitusjonell og parlamentarisk kontroll. Således ville også regjeringens opptreden i en kirkelig sak kunne foranledige et mistillitsvotum i Stortinget, med den følge at regjeringen ble tvunget til å ta avskjed.

På den annen side mente Sverdrup at Staten i henhold til Grunnlovens § 2 hadde visse forpliktelser til å opprettholde den evangelisk-lutherske religion. Etter Grunnlovens § 4 var det Kongens oppgave å håndheve og beskytte den evangelisk-lutherske lære.

Derfor måtte der stilles visse, om enn liberale, krav til dem som skulle kunne velge og velges som medlemmer av menighetsrådet. Ga man etter for kravet fra de mest ytterliggående radikale kretser om ingen innskrenkning i stemmeretten, ville dette i sin konsekvens føre til at kirken ble konfesjonsløs. Man måtte — som det i debatten ble argumentert med fra regjeringshold — hindre «at Pipervikens libertinere og albertinere kunde møde op og melde sig ind i Mandtallet».

De radikale på sin side, hevdet at det nettopp måtte bli en konsekvens av Grunnlovens § 2 med dens statskirkeordning — hvor alle var medlemmer så lenge de ikke meldte seg ut og hvor der ikke kunne skje eksklusjon på grunn av atferd eller konfesjonstroløshet — at stemmerettsbetingelsene var de videst mulige også når det gjaldt valg på kirkelige organer.

Kampen for menighetsrådene førte heller ikke i åtti-årene til seier, men gikk nå inn i sin siste langvarige, men avsluttende etappe.

Ved århundreskiftet gikk de politiske begivenheter mot et nytt høydepunkt i Norges historie. Det var ikke annet å vente enn at de kirkelige reformplaner kom i skyggen for de stormende politiske begivenheter, på samme måte som de hadde vært stillet i bero omkring 1884. I den åndskamp som utviklet seg i nittiårene ble frontlinjene forskjøvet mot venstre, og de troppene som stod sammen i forsvaret for den kristne åpenbaringstro mot vantroen, ble omgruppert. Den tidligere ortodokse høykirkelighet — representert ved biskop Heuch — og representantene for de reformvennlige lekmanns-pietister, fant hverandre og dannet felles front. Etter hvert som naturalismen som åndsretning ble drevet på tilbaketog og lot en mer religiøst betont romantikk komme til orde, søkte den teologiske, kulturåpne vitenskap å bygge bro mellom teologien og åndslivet under mottoet: For kirke og kultur. Det ortodokst bibeltroende kirkefolks slagkraft ble i første rekke rettet mot de liberale teologers sviktende bekjennelsestroskap.

Men det kirkelige reformarbeid som hadde skapt stridens høye bølger i 1887, var ikke skrinlagt. Etter nederlaget hadde statsministeren, Johan Sverdrup, telegrafert til Kongen at der nå var rom for mer omfattende arbeider. Etterat Johan Sverdrup var detronisert og den radikalere Johannes Steen — Jakob Sverdrups rival til statsrådsposten i 1884 — var blitt venstres store leder og også regjeringssjef, tok hans kirkeminister — Wexelsen — reformkravene opp på nytt. Wexelsen hadde tidligere hørt til de radikaleste i kirkeforfatningsspørsmålet. For Wexelsen stod kir-

ken som en «borgerlig Indretning». «Vor Mening er den» — hevdet han i 1886 — «at statskirken som et borgerligt samfund er noget vidt forskjelligt fra den hellige almindelige kirke». Det var hans tanke at kirken skulle være et konfesjonsløst samfund, hvor vantro og troende av alle trossamfunn hadde like rett. «Fedrelandet» skrev at Wexelsen arbeidet på kirkens oppløsning eller i all fall for omveltninger som måtte ha denne følge.

I den meget langvarige stortingsdebatt om ny dissenterlov i 1891 ble Wexelsens oppfatning i sin mest rendyrkede form forfektet av fritenkeren Klaus Hanssen. På spørsmålet om hvorfor han ikke — ut fra det syn han hadde på kristendommen — gikk ut av statskirken, svarte han at han nettopp ikke gikk ut, fordi statskirken var så dårlig som kirke betraktet «at den giver godt rum for os. Man faar virkelig gjøre forskjel paa kirke og statskirke».

Tanken om fullstendig å skille stat og kirke — og følgelig endre Grunnlovens § 2 — hadde etter 1814 vært lite fremme i diskusjonen. I 1877 hadde riktignok Søren Jåbek fremmet et forslag fra gårdbruker Bjerke i Jarlsberg: Om opphevelse av statskirken og Grunnlovens § 2. Men det fant ikke noen gjenklang i Stortinget. Ut fra Jakob Sverdrups standpunkt overfor grundtvigianerne: nemlig at den kirkelige kallsrett ikke var en kongerett, men menighetssamfunnets rett, ville det ligge nær å tro at han hadde ivret for en frikirke. Men tvert om. Han skrev: «Vi har ikke ret til at forlade og opgive det gamle, det nedarvede, det gjennem en lang historisk udvikling i menighedernes bevidsthed indgroede, selv om vi har meget at udsætte derpaa, dersom det ikke er aldeles klart og vitterligt, at det gamle ikke lader sig reformere».

I nittiårene ble det etter hvert flere og flere som tvilte på om det gamle lenger lot seg reformere. Stortingsrepresentanten Andreas Lavik fra Søndre Bergenhus, var en av dem. Han hadde med forferdelse lyttet til Klaus Hanssens innlegg i 1891, og han uttalte: «Det synes mig at være fremgaaet af denne debat som har været ført her i disse mange dage — at spørgsmaalet om, hvorvidt statskirken bør vedblive at være statskirke eller ikke — det spørgsmaal maa nu for alvor komme op til drøftelse». «Skal vort land ha Statskirke eller skal vi gaa over til Frikirke?» Fant han støtte for det, ville han foreslå at der ble sendt regjeringen en henstilling om å ta opp «spørgsmaalet om statskirkens ophævelse».

Kirkens selvstendiggjørelse — nedenfra — gjennom menighetsrådene, kom i den følgende tid mer i bakgrunnen for spørsmålet om kirkens fullstendige frigjøring fra den verdslige staten. Representanten Lavik som var indremisjons-emissær fra Vestlandet,

var kommet inn på tinget ved hjelp av pastor Lars Oftedals valgagitasjon, men han brøt fort med de moderate og sluttet seg til det Oftedal kalte rabalderpartiet. Hans politiske karriere ble derfor ikke langvarig, men under det statskirkelige lavtrykk som var under dannelse på Vestlandet, fortsatte han sin predikantvirksomhet og organiserte de vestlandske indremisjonsforeninger i et nytt forbund i kampen mot den liberale teologi. Mens det frivillige kirkelige landsmøte i 1906 på nytt satte fram forslag om kirkeråd, sendte Vestlandsindremisjonen ut sitt manifest om at kristenfolket som sin målsetting måtte ha kirkens fulle atskillelse fra staten, og at arbeidet måtte gå ut på å finne de beste veier til oppnåelse av dette mål. Parolen ble: Kirken må få sitt Eidsvoll og sin 17. mai! Kirkens egne menn måtte stå sammen og gi kirken en konstitusjon på bibelsk grunnlag og etter kirkens vesen. De lavkirkelige vestlandske lekmannskretser fant ikke lenger å kunne arbeide etter den Uelandske og Sverdrupske reformlinje. Østlandsindremisjonen hadde et annet kirkepolitisk program. Her ville man ha en lovfestet organisasjon av statskirken.

En betydelig advokat fikk alle de som nå arbeidet for kirkens løsrivelse fra staten, jo før jo heller, i professoren i rettshistorie ved Universitetet, Absalon Taranger.

I 1908 satte regjeringen ned en ny kirkekommisjon på bred basis. Både Taranger og Lavik ble medlemmer av kommisjonen, som i 1911 fremla sin imponerende innstilling på nær et halvt tusen sider. Kommisjonen delte seg i et flertall på 5 og et mindretall på 3.

Flertallet ønsket den bestående forbindelse mellom stat og kirke bibeholdt, fordi — het det — statskirken best formådde å bevare den kirkelige enhet. Men soknemenighetene burde organiseres gjennom menighetsråd. Organiseringen skulle følgelig begynne nedenfra, i stedmenighetene. En synodalforfatning kunne da med tiden muligens vokse seg organisk frem. Det er linjen fra Ueland og Sverdrup som tas opp på nytt i selve forfatningsspørsmålet. Når det gjaldt *stemmeretten,* ville man ved liberale kauteler i Sverdrups ånd holde fritenkeriet ute. Man måtte følgelig være konfirmert eller «vedkjenne seg den kristne tro» og la seg innføre i det kirkelige manntall for å utøve stemmerett, bestemmelser som må sies å være noe mer radikale enn dem Sverdrup hadde holdt på.

Det var en overraskelse at de kirkelig-radikale lekmannskretser med Lavik i spissen gjorde «helomvending» og sluttet seg til komitéflertallets syn. Det skulle bunde i et historisk syn på statskirken. «Tidens fylde» var ennå ikke kommet. Eller sagt med Jakob

Sverdrups ord: Ennå var det ikke klart og vitterligt at det gamle ikke lot seg reformere. Konservative hemninger kan ha gjort seg gjeldende, da det kom til stykket. Lysten til å opponere mot statskirken, og ulysten til å forlate den, har også vært fremholdt som typisk for norsk lekmannskristendom. Kan hende var man heller ikke blind for den fare som truet fra en selvstendig, såkalt fri folkekirke, med andre ord at man snart innså hva professor Taranger på et langt senere tidspunkt formulerte slik: at kirken etter sitt vesen er et hierarki (et helligmannsvelde) som går videre i kraft av organisasjon fra Kristus til apostlene, og fra dem videre til bisper og prester.

Mindretallet foreslo en organisasjon til topps og etablering av en frikirke med fullt selvstyre til å ordne sine indre anliggender. Kirken skulle organisere seg selv, og staten skulle gi kirken denne frihet til å organisere seg. Det fulgte av mindretallets forslag at passusen i Grunnlovens § 2 om at den evangelisk lutherske religion skulle «forbli statens offentlige religion» måtte gå ut. Likeledes måtte Grunnlovens § 4 og 10 oppheves. Denne konsekvens av mindretallets forslag, vakte nok betenkelighet hos svært mange som ellers hadde sympati for frikirketanken. Særlig tenkte man på de konsekvenser det kunne få for religionsundervisningen i skolene.

Ved å referere kirkekommisjonens innstilling, er vi kommet frem til det tidspunkt da vi kan si at lovens umiddelbare forhistorie begynner, selv om det ennå gikk en god del år før der ble fremmet en kgl. proposisjon.

Det som vi under avdekkingen av disse bakgrunns-skiktene kan slå fast, er at der under sterke meningsbrytninger har funnet sted en utvikling fra en absolutistisk, embetskirkelig statsstyreform, til en styreform som også ga den enkelte menighet begrensete rettigheter til å styre sine indre anliggender. Reformkravene innen kirken var i sitt utspring et ledd i kravene om full religionsfrihet. På rikshistorisk basis må reformkravene også sees som ledd i demokratiseringen og i selvstendiggjørelsen av rekken av andre livsområder som hadde krav på selvstendighet.

Da folkets representanter samlet seg om en lov som ville gi kirken delvis selvstyre i 1862, ble loven stoppet av en kongemakt som fryktet for at dens forfatningsmessige råderett på kirkens område ville bli krenket. Det kan da heller ikke være tvilsomt at kampen for menighetsrådenes opprettelse, for bondeføreren Ueland og hans tilhengere var et ledd i den kamp han kjempet for de

små samfunns rett — også de lokale menighetsamfunns — til å ordne sine egne saker uten å bli dominert av embetsmakten.

I neste fase av menighetsråds-tankens historiske utvikling, er det ikke denne spenningen mellom kongemakt og det lokale selvstyre som springer en sterkest i øynene. Reformtanken ad den vei man tidligere hadde foreslått, ble nå tatt opp i regjeringens proposisjon til ny lov. Der var da også stort sett enighet på de fleste hold om at kirken måtte få sin organisasjon. Striden gikk ikke i første rekke etter linjen: stat kontra kirke, men gjaldt samfunnets rett — kontra individets rett, og de forskjellige retningers syn ble nå brutt i en tilspisset kamp om stemmerettsreglene. Stemmerettsvilkårene var av «fundamental betydning og viktighet», uttalte statsråd Sverdrup i debatten. Selv ville han ha en rimelig innskrenkning i den kirkelige stemmerett, sammenlignet med den borgerlige. Men hans motstandere på venstre side fremholdt, at hadde vi først en grunnlovsfestet statskirkeordning i Grunnlovens § 2, så måtte stemmeretten bys til alle dem som ikke hadde meldt seg ut, og det uten hensyn til om de forpliktet seg til noe bestemt trosstandpunkt eller noen kvalitetsmessig livsholdning. Bak dette synet lå sterke åndsstrømninger i kulturlivet, strømninger som førte bort fra den kirkelige autoritetstro.

De problemer som nå ble reist, brakte spørsmålet om en forandring i Grunnlovens § 2 i forgrunnen, idet sterke røster hevet seg for den kirkelige nydannelse som ville ligge i å løsrive kirken fra staten og organisere den til topps på fritt grunnlag. Men forslaget om en slik løsrivelse fant ikke resonnans i befolkningen, som ikke ville gi slipp på den statskirkelige tradisjon og de garantier Grunnloven gir for et statsstyre på kristendommens grunn og med kristendomsundervisning i de offentlige skolene.

Regjeringen fulgte i sin proposisjon kirkekommisjonens flertallsinnstilling når det gjaldt etableringen av menighetsrådene. Men den foreslo at rådene skulle velges på bredest mulig stemmerettsbasis. Om dette synet var det i første rekke at diskusjonen kom til å dreie seg. Regjeringens forslag vant seier. Og dermed var striden endt med seier for det synet som i debatten i 1887 ble forfektet av de mest radikale og til dels kirkefremmede kretser Nå lå der riktignok en mannsalder mellom denne debatten og 1920. I denne perioden var alminnelig stemmerett gjennomført ved de politiske valg. Ut fra den erfaring man nå hadde, ville de kirkelige valg kalle på alle dem som hadde interesse for de foreliggende oppgaver, og man fant at det ville være ugjørlig med lovbestem-

melser og ved avgivelse av erklæringer å få trukket skille mellom noen som burde ha stemmerett, og andre som burde utelukkes.

Da loven høsten 1920 hadde passert odelsting og lagting, var en lang kamp endelig brakt til avslutning. Det manglet ikke på pessimistiske spådommer om at oppløsende tendenser ville komme til å gjøre seg gjeldende innen kirken. Men det må åpenbart ha vært et godt omen for den videre utvikling, at Kongen — samme dag han sanksjonerte loven om menighetsråd og menighetsmøter — nemlig den 3. desember — også underskrev loven om bygningsfredning,selv om det uttrykkelig ble presisert at *denne* loven bare gjaldt de rent verdslige bygninger.

DET GEISTLIGE EMBETE OG DET ALMINNELIGE PRESTEDØMME I NORSK PASTORALTEOLOGI FRA W. A. WEXELS TIL GUSTAV JENSEN*)

Av Carl Fr. Wisløff.

Det Nye Testamentes ord om den kristne menighet som et kongelig presteskap (1 Pet. 2, 9) har spillet en eiendommelig rolle i luthersk teologi. Også den katolske tradisjon kjenner et åndelig presteskap som tilhører alle kristne. Men den grunnleggende betydning for kirkens oppbyggelse tillegges allikevel det viede presteskap, som alene kan forvalte sakramentene.[1]) — Luther gjorde derimot gjeldende at alle kristne ved dåpen var vigslet til prester, og at de dermed hadde all den fullmakt de trengte for å gjøre prestens gjerning, nemlig (1) å forkynne og lære Guds ord, (2) å ofre og (3) å be for folket. Den som skal utføre denne gjerning offentlig, på alles vegne, trenger ingen ny vigsel eller ny character, han trenger bare et *kall* til å utføre offentlig den gjerning som i prinsippet tilligger enhver. — I katolisismen er det prestene, og bare de, som utfører de sakramentale handlinger som kirken lever ved; kirkens oppdrag utføres egentlig av prestene. Hos Luther er det derimot slik at kirken ikke har noe annet oppdrag enn det som i dåpen er tillagt enhver kristen.[2])

I den lutherske ortodoksis tid fastholdt man prinsipielt dette syn, og da i den mer forsiktige form det hadde fått hos Melanchthon,[3]) som i Tractatus taler om at «nøklene» (prekeembetet) er *menighetens*.[4]) I praksis har det alminnelige prestedømme ikke spillet synderlig rolle i det alminnelig prestedømmes kirke, ortodoksiens syn betegner en tydelig aksentforskyvning i forhold til Luthers.[5]) I pietismens tid dukker reformasjonens tanker om det alminnelige prestedømme opp igjen; at det samtidig melder seg tanker som er nye i forhold til reformasjonens, er en annen sak.[6])

*) Prøveforelesning for den teologiske doktorgrad, 6. juni 1958. Selvvalt emne.

I norsk kirkehistorie i det 19. århundre skulle forholdet mellom det alminnelige prestedømme og det geistlige embete komme til å spille en karakteristisk rolle. Ved inngangen til dette århundre møter vi Hans Nielsen Hauge, en lekmann som var forvisset om å være kallet til å forkynne Guds ord offentlig til tross for at han ikke tilhørte kirkens offentlig kalte embetsstand.[7]) Lekmannsforkynnelse og frie kristelige samlinger er siden blitt et av norsk kristenlivs særpreg, og «spenningen» er stadig et karakteristisk motiv i kirkelivet. Et av de problemer som prestene har måttet ta stilling til, er nettopp forholdet mellom det geistlige embete og det alminnelige prestedømme. Den norske kirkes historie i det 19. århundre kan ikke skrives uten at man tar hensyn til dette motiv.

Emnet for denne forelesning er den undervisning teologiske kandidater har mottatt til veiledning for sin livsgjerning når det gjaldt forholdet mellom det alminnelige prestedømme og det kirkelige embete. Av grunner som nettopp er nevnt har norske prester måttet tenke meget på dette spørsmål, og de menn som skulle veilede vordende prester har vært nødt til å ta spørsmålet opp i sine forelesninger. Vi begrenser undersøkelsen til å omfatte tiden fra det praktisk-teologiske seminars opprettelse i 1849 til århundrets slutt, og vi vil bare behandle de praktikumslærere som kan sees å ha utgitt trykte skrifter hvor vårt problem er behandlet. Dog vil vi når det angår disse lærere også ta hensyn til utrykte kilder.

— Vi begynner da med W. A. Wexels, den første foreleser i pastoralteologi ved det praktisk-teologiske seminar.[8]) Selv om hans funksjonstid ble kort, kom han til å utøve en meget betydelig innflytelse som lærer i praktisk teologi. I 1853 utkom nemlig hans Foredrag over Pastoraltheologien, som er blitt lest av norske prester gjennom årtier. Denne bok, sammen med Wexels' prekener og andre skrifter, er kilden vi her øser av. Vårt emne er av sentral interesse for Wexels' teologiske og kirkelige tenkning.

Landets første prest, som hans biograf D. Thrap kaller ham,[9]) var opprinnelig sterkt påvirket av herrnhutismen; man talte om ham og N. J. Holm som de to Lammets teologer.[10]) Påvirkningen er sterkt merkbar i de første preknene han utgav. Her lyder en vekkende profetrøst. Men ikke mindre inntrengende formanes tilhøreren til å ta sin tilflukt til «den blødende Forsoner» og «Naadestolen i Jesu blod». Embetet, kirken og sakramentene nevnes lite.[11])

Men dette blir snart annerledes. Wexels tilegner seg «den kirkelige anskuelse», om enn ikke i den mest utpregede grundtvigske

forstand.[12]) For den alminnelige bevissthet kom han snart til å stå som en utpreget kirkelig teolog.

«Pastoraltheologien» hans er blitt kalt «den norske grundtvigianisme sitt kyrkjelege programskrift» (Skrondal).[13]) Det viser seg likevel tydelig — som påvist av Rygnestad — at Wexels i sitt embetssyn er påvirket av nylutheranerne, særlig W. Löhe; vi vil komme tilbake til det.[14]) Om Wexels dermed kan karakteriseres som nylutheraner, er et annet spørsmål. Snarest kan man vel om ham si det samme som Kolsrud bemerker om sammensetningen av Kirkekommisjonen av 1859: «Det (er) vel her ikkje serleg ein grundtvigiansk, men ein aalmen luthersk høgkyrkjelegdom som kjem til ordet.»[15]) Vi må se nærmere på dette.

Kirkens «Begreb» er for Wexels «dobbelt»: Kirken er en Guds stat, et «Theokrati, et Hierarchi i dette Ords alleregentligste, sandeste, dybeste og høieste Betydning». Den er m. a. o. «en guddommelig Indretning eller Stiftelse til at skabe og bevare et Samfund af lyksalige Mennesker —». Og samtidig er kirken «et Guds Folk, der i denne Guds Stat skabes og dannes som saadant, et af den Hellige regjeret Folk.»[16])

Hos Luther — for å nevne ham til sammenligning — er kirken primært et personalt begrep. Kirken er «die heiligen gleubigen und die Scheflin, die jres Hirten stim hören».[17]) Wexels har ikke lært av Luther på dette punkt. Hans kirkesyn er anstaltmessig. Kirken er den institusjonelle forvaltning av nådemidlene som produserer menigheten.[18])

Hans embetsoppfatning gir seg ut fra dette grunnsyn. Som en «Indretning» til menneskenes saliggjørelse trenger kirken en embetsstand, et «Hierarchi», som er «Herrens ordnede Regimente gjennem hans Tjenere som Naademidlernes Forvaltere.»[19]) I de 40 dager etter sin oppstandelse har Herren talt med sine apostler om de ting som hører til Guds rike, især om embetet i kirken.[20]) «Ja, det er klart at Herren indstiftede og Aanden beseglede en Lærer- og Huusholder-Stand, som gjennem en Række af hinanden afløsende Personligheder skulde vedvare og virke overensstemmende med sit Kald gjennem alle Tider.»[21]) I dette siste utsagn kommer det klart til uttrykk at Wexels tenker i samme baner som nylutheranerne: presteskapet er en statutarisk innstiftet stand, som suksederer ved kallelse og ordinasjon fra generasjon til generasjon. Helt konsekvent sier da også Wexels, med henvisning til Löhe, at intet kan være mer feilaktig enn å si at embetet stammer fra menigheten; «man maa langt riktigere sige, at Menigheden stammer fra Embedet».[22])

I dette embetssyn spiller ordinasjonen en avgjørende rolle. Ordinasjonen er «Overantvordelse af og Indvielse til det hellige Embede under Bøn og Haandspaaleggelse». Ved ordinasjonen blir menighetshyrden innlemmet i «Herrens og Aandens Embedsstand, i Rækken af Apostlernes Efterfølgere.»[23]) Dette er som hos Löhe og overhodet hos nylutheranerne.[24]) Wexels drøfter også «Berettigelsen til at meddele Ordinationen»; er det kanskje egentlig slik at bare et episkopat med Successio apostolica har rett til gyldig å meddele ordinasjonen? Etter reformatorisk syn måtte svaret på et slikt spørsmål bli et avgjort nei; bare i kirkerettslig forstand er det forskjell på prest og bisp, bispeembetet hører til kirkens *bene esse*, ikke til dens *esse*. Bispeordinasjonen er overhodet unødvendig, etter reformatorisk grunnsyn. Wexels resonnerer annerledes, han finner noe typisk i at vi i Norden har hatt bispeordinasjon hele tiden, kanskje var det ikke uten grunn at «det christne Hjerte savnede Biskopen», som Wexels sier med et sitat av Grundtvig. Og kanskje er ved forkastelsen av successio apostolica «en Forseelse begaaet, et Gode tabt, hvis Savn ikke kunde være uden alle Følger.»[25])

Ordinasjonen er ikke bare en formell overdragelse av embetets fullmakt. Ved denne handling «paatrykkes den Ordinerede en præstelig Charakteer, og det en Charakteer, der ikke kirkelig kan udslettes uden ved en til Ordinationen svarende og med samme kirkelige Myndighed som denne foretagen kirkelig Act —». En eventuell sivil suspensjon eller avsettelse fratar ingen ordinert mann «den ved Ordinationen erholdte præstelige Charakteer og Myndighed». Og selv når det gjelder en personlig uverdig eller vantro prest må man derfor si at tross alt er «Salvelsen tilstede og virksom under hans kirkelige Embetsforretninger, naar disse udføres efter Herrens Regel med objectiv Troskab». Hvis vi ikke turde tro dette, så ville enten embetets «Kraft og Betydning» gå tapt, eller også ville menigheten ikke med visshet kunne vite om man hadde mottatt «det Hellige» «af en befuldmægtiget Herrens Tjener». Det er her nemlig, sier Wexels, ikke tale om en «menneskeligpersonlig» «Salvelse», men en «embedspersonlig».[26]) Teologisk klarhet er det neppe mulig å finne i disse utredninger; Thrap be-kjenner at han ikke kommer nærmere enn til en «anende Forstaaelse» av hva forfatteren har i tanker.[27]) Men fremstillingen er i hvert fall egnet til å vise at embetet hos Wexels blir tillagt en overmåte stor vekt.

Man kan karakterisere hans syn ved å sammenligne det med Luthers. Hos denne blir det blankt avvist at prestens ordinasjon

i det hele skal nevnes når det er spørsmål om hva som gir sakramentene gyldighet;[28]) forestillingen om at sakramentenes validitet skulle være mer eller mindre avhengig av prestens rette vielse, er etter Luthers syn donatisme.[29]) Men Wexels' fremstilling viser samtidig hvilken eksklusiv betydning embetet hos ham har i forholdet til lekfolket. Igjen blir vi uvilkårlig minnet om det nylutherske syn, slik som vi finner det hos Löhe: De av Herren selv innsatte hyrder danner midtpunktet i menigheten; denne dannes av hyrdene og holdes sammen av dem.[30])

Wexels' syn på ordinasjonen karakteriseres godt ved hans sammenligning mellom denne og dåpen. «Den hele mægtige Drivefjeder til den rette Bevægelse, den rette Virksomhed i Embedet eller det præstelige Liv, ligger i dette: Jeg er Herrens salvede Tjener, ligesom Grunddrivefjederen til den rette Bevægelse og Virksomhed i det almindelige christelige Liv ligger i dette: Jeg er i Daaben salvet og beseglet som Herrens Egen!»[31]) Ordinasjonen er for prestens virksomhet det som dåpen er for det kristne liv. Forskjellen fra Luther er igjen sterkt iøynefallende. Hos ham trenger ingen, lekmann eller prest, noen annen salvelse enn den de fikk i dåpen. Frimodighet i embetsgjerningen finner Luther ikke i noen ny salvelse som i noen forstand kunne sammenlignes med dåpen, men i kallelsen. Det alminnelige prestedømme som er gitt i dåpen er basis og utgangspunkt for kallelsen til det kirkelige embete; den kirkelige embetsmann funksjonerer i sin tjeneste innen området av det kall som enhver kristen er vigslet til i dåpen.[32])

Hos Wexels ligger denne sak ganske annerledes til. Hans syn er at det alminnelige prestedømme ikke egner seg til sammenligning med det kirkelige embete i det hele tatt. Dette har han utviklet både i sine Forelesninger og — mer utførlig — i foredraget «Om det bibelske Begreb af det almindelige Præstedøme».[33]) Vi må her gjøre bruk av begge disse kilder.

Wexels tar sitt utgangspunkt i det Gamle Testamente. Vi finner et dobbelt prestedømme i Israel. For det første det levittiske prestedømme. «Præsten — — er Guds salvede og indviede Tjener — udsondret til — at forestaae Tjenesten i Helligdommen — (Præsten) er Midleren mellem Gud og Folket.» Han er fremfor alt den som bærer offeret frem for Gud, presten er alltid offerprest. «Præst og Offer hører uadskillelig sammen.» Derimot var «Lærergjerningen med Prædiken og Underviisning» ingen «Deel af Præstedømmet.» Den ble utført av andre: «Lærere, Skriftlærde, Propheter.»[34])

Men for det annet: «— ikke krænkende eller hindrende det

levittiske Præstedømme, men meget mere understøttende det» fantes hos Israels folk også «det almindelige Præstedømme». Her henviser han til 2 Mos. 19, 4—6. Folket var utsondret til å bringe Gud offer og tjenester i hele sitt liv.[35])

Det levitiske prestedømme er nå oppfylt ved Kristus, og dermed avskaffet. Det alminnelige prestedømme er derimot på en annen måte oppfylt, nemlig i den nytestamentlige menighet. Dette prestedømme består i at alle kristne ved dåpen salves til «som Præster at offre Gud velbehagelige Offere». Med dette er ment de åndelige offer som bæres frem på hjertets alter: fornektelsen av egenviljen, korsfestelsen av kjødet, og bønnens røkelsesoffer. I det hele tatt: «Andre Præstedømmer i Ordets egentlige og fulde Forstand end disse to: Christi Præstedømme og de Christnes Præstedømme, veed den nye Pagt — — ikke af — — den veed af Eens og af Alles, men ikke af Nogles Præstedømme.»[36])

Det kirkelige embete er ikke prestedømme i dette ords bibelske mening, hevder Wexels. Det er meget mer et «Lærer-, Hyrde- og Huusholderembede», et «Hierarchi». Å sammenligne dette husholderembete med det alminnelige prestedømme gir ingen mening. Skulle man sammenligne embetet med noe, så måtte det enten være det levittiske prestedømme i det Gamle Testamente, eller det måtte være Kristi eget prestedømme. Rettelig skulle husholderembetet ikke kalles prestedømme. Den uheldige sprogbruk har imidlertid festnet seg, og den har hatt en ulykkelig følge, mener Wexels: Da husholderembetet jo har forkynnelsen av Guds Ord som en hovedoppgave, «saa dannede sig, i Modsætning af Embedet — — Begrebet af det almindelige Præstedømme i Betydningen af alle Christnes guddommelige Kald og deri liggende Bemyndigelse og Forpligtelse til ved Guds Ords Forkyndelse at øve en oplysende og opbyggende Indflydelse paa sine Omgivelser».[37]) Men nettopp her finner Wexels hovedfeilen i det syn han vender seg mot; her rører vi i det hele ved det springende punkt i hele saken. Problemet er egentlig dette: Hører forkynnelsen av Guds ord prinsipielt med til det alminnelige prestedømmes oppgave? Med andre ord: Er kirkens hovedoppgave, forkynnelsen av Guds ord, til sist hele kirkens forpliktelse (dette er pointet ved Luthers lære om det alminnelige prestedømme), eller er denne hovedoppgave betrodd en stand — slik at lekfolket ikke har noe ansvar for denne oppgave? Wexels svarer at det alminnelige prestedømme og prekenen ikke har noe med hverandre å gjøre. En «prest» skal *ofre,* han skal ofre seg selv, sin takksigelse og sine bønner. Preke skal derimot «husholderen» gjøre. Bare «høyst uegentlig» kan dennes forkynnelse sies

å være prestetjeneste, for så vidt som den er en tjeneste i det sanne tabernakel, som er Kristi kirke, og for så vidt som hans gjerning går ut på å føre menigheten frem for Gud som et sant offer.[38])

Derfor kan man ifølge Wexels ikke grunngi de kristnes rett og plikt til å virke for Guds rikes utbredelse ut fra det alminnelige prestedømme. Rett nok finnes det en slik rett og plikt, men denne har «sin Rod og Grund» (1) «i det almindelige Kald til at bekjende og vidne om den Salighedssandhed, man har tilegnet seg, (2) i de menneskelige, gjensidige Forholdes christelige Betydning og (3) i Christenkjærligheden». Ordene i 1 Pet. 2, 9 taler ikke om forkynnelse i forsamlingen; den forkynnelse det er tale om der «har kun Guds herlige Egenskaber til Gjenstand» og er nærmest identisk med de kristnes rette vandel.[39])

Det er bare konsekvent når Wexels ikke vil anerkjenne uordinertes rett til å utføre handlinger som faller inn under sogneprestens embetsområde. Finner slikt sted, så er det noe som skjer «extra ordinem og uden kirkelig-apostolisk Myndighed». Absolusjonen kan en uordinert person ikke meddele, han kan heller ikke rekke noen nattverden — denne regel måtte eventuelt kun brytes i «den allerhøieste Nød» og «under en særegen Paakaldelse af Herren og hans særdeles Naadesbeviisning». Med hensyn til lekmannsforkynnelse, så finnes det nok et vitnesbyrd om Kristus som ikke er bundet til embetet, men denne er enten av rent tilfeldig-begrenset art «uden nogen Indtrængen i Læreembedet», eller den skjer i embetsinnehaverens navn ifølge vedtatt orden — som når teologiske studenter og kandidater preker. Eller den er husfarens vitnesbyrd for sin familie, eventuelt i en utvidet familiekrets. Rent betenkelig er derimot «de omdragende Prædikanters Gjerning», som ikke har annet å påberope seg enn «en formeentlig indvortes Kaldelse». Den «Vækkelse» som skjer ved slike predikanters virksomhet er intet bevis på ektheten av deres indre kallelse, og erfaringen viser dessuten at deres virksomhet både springer ut av og i sin virkning leder til «en ukirkelig Retning og Aand, en selvvalgt og derfor selvgod Gudelighed, og en Mangel paa Erkjendelse af Lærer-Embedets Betydning — —».[40]) I prinsippet var Wexels imot lekmannsforkynnelse, han mente den var i strid med Aug. XIV. Skulle lekmenn forkynne Guds ord, måtte de i hvert fall få kirkelig prøvelse og kall. I denne retning gikk også det lovutkast han var med på å fremlegge på vegne av kommisjonen i 1841.[41])

— Det er en stor overgang å komme fra Wexels' «Pastoral-

theologie» til hans etterfølger A. Grimelunds Forelæsninger over practisk Theologie i kort Sammendrag (1856). Forskjellen er stor allerede rent utvortes-formelt. Wexels er ordrik, stilen hans er omstendelig, tildels svulstig. «Det er idel Foredrag, ikke Afhandlinger» (Thrap).[42]) Grimelund derimot er kort og knapp i sin stil, fremstillingen er klar og konsis. Han har ikke selv bearbeidet forelesningene for trykken, han har bare gitt sine tilhørere for hver time «et kort paa løse Blade nedskrevet Sammendrag» av forelesningene; kandidatene har så på egen hånd utgitt slike løse blad som en bok.[43]) Det tør høre til sjeldenhetene at en akademisk lærers forelesningsnotater egner seg så godt til offentliggjørelse uten videre bearbeidelse.

Men også i teologisk-kirkelig henseende merkes en forskjell, ikke minst med hensyn til det emne vi her behandler. Man merker snart at det med Grimelund er kommet en ny tid i pastoralteologien, likesom en ny tid var i anmarsj i kirkelivet. Grimelunds virksomhet som praktikumslærer faller i 1850-årene, den bevegede vekkelsestid da blant annet en sterkere interesse for lekfolkets innsats i kirken gjorde seg gjeldende.

Karakteristisk for Grimelunds posisjon er at første paragraf i kapitlet om «det kirkelige Hyrdeembedes Oprindelse og om den klerikalske Stand» handler om «Subjektet for de kirkelige Virksomheder», og at det med ettertrykk blir hevdet at dette subjekt ikke i første rekke er «nogen særegen Stand (Præstekaste) i Kirken, men *Kirken selv*». Og for Grimelund er «Kirken selv» «Indbegrebet af alle dens Lemmer under det ene Hoved Christus». Det er altså den troende menighet, ikke noen «afsondret Korporation», som har fått nådemidlene; den troende menighet har selv ansvaret for sin oppbyggelse.[44]) Denne oppfatning er karakteristisk forskjellig fra den vi fant hos Wexels. I en anmeldelse av Wexels' «Pastoraltheologie» kritiserer Grimelund forfatteren for hans «Identificering af Embeds*standen* med *Embedet*», en oppfatning som etter det Grimelund må frykte for vil føre til «*den* priviligerede Embedsstand af Apostel-Efterfølgere, som en bedrøvelig Erindring om, hvad den har turdet vove i «Guds Stat», med Rette gruer for —».[45]) Ikke til en geistlig Stand men til den troende kirke er nådemidlene gitt. Men kirken har mottatt nådemidlene «som Fællesgods», derfor blir det nødvendig med «en fra Samfundet som saadant udgaaende Fællesforvaltning» ved «en særskilt Betjening, en Kirketjeneste». Men samtidig understrekes at denne forvaltning av nådemidlene ikke bare er en ren hensiktsmessighetsforanstaltning, en praktisk ordning som under gitte om-

stendigheter like gjerne kunne unnværes. Tvert om, «Kirkeembedet» hviler på en positiv guddommelig befaling, Herren har selv gitt kirken et slikt embete.[46])

Mens altså Wexels var av den oppfatning at kirken ble til ved nådemidlenes forvaltning av en embetsstand, som suksederer fra generasjon til generasjon ved ordinasjonen, ser Grimelund embetet prinsipielt gitt til menigheten, som skal kalle og beskikke de menn som skal føre embetet. Her bygger han på Melanchthons Tractatus.[47]) Nøklene er gitt til menigheten. — Det er helt i overensstemmelse med dette grunnsyn når Grimelund finner en sammenheng mellom det kirkelige embete og «de Christnes almindelige Præstedømme». Prinsipielt har de kristne «Berettigelse til at benytte sig af Ordet og Sacramenterne», men i praksis skal disse forvaltes av en «ordentlig kaldet» embetsstand.[48]) Dette har vesentlige følger med hensyn til «den kirkelige Embedsmands Forhold til Menigheden». «Det Første og Grundvæsentlige i Sjelehyrdens Forhold til Menigheden er det almindelige Christenforhold.» «Embedsforholdet (er) en Potensation af Christenforholdet.» Forskjellen mellom embetsmannen og menighetens leke medlemmer er den at han står *i spissen* for den oppbyggende virksomhet, sier Grimelund. Denne oppbyggende virksomhet er altså prinsipielt menighetens egen; presten skal lede den, det er hans oppgave.[49])

Den prinsipielle drøftelse har ikke samme bredde som hos Wexels, men grunnsynet skulle være klart nok likevel: Embetet funksjonerer innenfor området av det oppdrag som overhodet er kirkens eller menighetens. Embetets oppdrag er overhodet kirkens, det vil si det alminnelige prestedømmes. Presten leder virksomheten, han har den offentlige forvaltning av nådemidlene. Noe eget, i grunnen fra menighetens forskjellig oppdrag har han ikke. På en annen måte enn hos Wexels kan det derfor bli tale om at lekfolk forvalter nådemidlene. Da disse henter sin kraft fra Herrens innstiftelse, taper de ikke sin kraft ved å bli forvaltet av lekfolk.[50]) Det er betydningsfullt at dette blir slått fast i det prinsipielle avsnitt om «Subjektet for de kirkelige Virksomheder». Wexels kunne, som vi har sett, ikke si dette uten betydelige modifikasjoner. Saken ligger helt annerledes an hos Grimelund, som ellers naturligvis understreker nådemidlenes forvaltning ved embetet som det helt regulære. — Også menighetens aktive innsats i kirkens liv blir betonet på en annen måte enn hos Wexels, som i grunnen ikke omhandler annen menighetsaktivitet enn salmesang og liturgiske svar.[51]) Grimelund fremhever i sine forelesninger at «Hele den troende Menighed er Hyrdeembedets Medarbeider — —

deels med at føre Guds ord ind i Husene — — deels med ydre Hjælpemidler — — deels med Bøn».[52])

Hvordan har Grimelund tenkt seg dette medarbeiderforhold i praksis? Igjen merker vi at en ny tid er i anmarsj. Mens Grimelund er enig med Wexels i at mer eller mindre lukkede konventikler er en betenkelig sak, ser Grimelund ganske annerledes positivt enn sin forgjenger på «aabne Forsamlinger i kirkelig Aand udenfor den almindelige Gudstjeneste». Slike forsamlinger kan nemlig vekke «Menighedsbevidstheden».[53]) I dette uttrykk legger Grimelund åpenbart to ting: Bevisstheten om de troendes samhørighet som lemmer på Kristi legeme, slik at de kjenner hverandre i broderkjærlighet — *og* bevisstheten om å utgjøre en lokal menighetsforsamling, ikke bare en politisk kommune. Både de lukkede religiøse konventikler og den politiske «verdsliggjørende Ordning af Stedsmenighederne» kan være til skade for «Menighedsbevidstheden».[54])

Denne dobbelte bruk av ordet menighetsbevissthet er karakteristisk for Grimelund. Han er for det første innstillet på å aktivisere lekfolket til innsats. Det heter i en ordinasjonstale: «Jo dybere vi komme ind i Troens Bekjendtskab med ham — — desto vissere — — komme vi til at erkjende alle Troendes Kald til at være Arbeidere i hans Vingaard og forkynde hans Navn for Menneskene — —.»[55]) Herren har jo villet at hans menighet skulle være «et aandeligt Hus af levende Stene, et Tempel, hvor der skal «frembæres aandelige Offere»; de kristne skal være «eet Folk — indviet ved den hellige Daab til at være et Folk af Prester» som skal frembære åndelige offer. Og til dette offer regner Grimelund ikke bare hjertets og åndens tilbedelse, men også «en Mund, som er fuld af Lovoffer, det vil sige «Frugt af Læber, som bekjende hans Navn».[56]) Selv om det her er sagt svært forsiktig, tillegges likevel det alminnelige prestedømme forkynnelsen som en rett og oppgave. I Fjerde Sendebrev (1878) heter det at det ville være en anklage mot vår menighetsordning hvis det ikke skulle være noen plass for utfoldelse av nådegavene uten i det geistlige embete. Hvis det nemlig ikke er noen rom for nådegavene i den kirkelige organisme, så bryter de seg vei ut i «den frie og regelløse Lægmandsvirksomhed»; også denne kan ha båret gode frukter, det vil Grimelund som biskop erkjenne, men fruktene er ikke bare gode, således er det en fare for at en virksomhet av dette slag kan komme i strid med Aug. XIV.[57])

Og her ser vi den andre siden av hans grunnsyn. For Grimelund gjelder det nemlig å omfatte hele kirken, lokalt sett hele menig-

heten, i en kirkelig betraktning. «Menighedsbevidsthed» er for ham de troendes bevissthet om innbyrdes samhørighet, men denne bevissthet er i høy grad inkluderende overfor lokalmenigheten i geografisk forstand. *Ideelt sett* er det hele lokalmenigheten som skal vite seg, ikke bare som en politisk kommune, men som en menighet.

I praksis er det dog langt fra at lokalmenighetene er levende menigheter. Derfor ville Grimelund gjerne ha en fri sammenslutning av alle som var seg bevisst å ha et vitneansvar som kristne. «Værer visse derpaa», heter det i Tredje Sendebrev (1873), «en fri levende Sammenslutning af de christelige Kræfter i Menighederne vil være en stærkere Mur end noget ved Massernes Stemmer sammensat Menighedsraad».[58]) Demokratiske reformidéer på kirkelivets område var Grimelund bare med på under visse vilkår; en utbygning av kirkens forfatning med menighetsråd o. a. måtte i hvert fall bare finne sted under hensyntagen til kirkens karakter av bekjennelsessamfunn.[59])

Grimelund var selv med på å virkeliggjøre en fri sammenslutning. Hans tale på det første offentlige møte i foreningen for indre misjon i Christiania (12. mars 1855) viser hvordan han tenker seg en slik sammenslutning i praksis. Det er den legemlige og sjelelige nød i menighetene som kaller dette initiativ frem, sier han. Ganske visst lever vi i et ordnet kirkesamfunn med et rett kirkelig embete og rettelig kalte kirkelige embetsmenn. Hvis det nå var slik at vi bare skyldte å ta oss av hverandres *legemlige* nød, og hvis Gud hadde forordnet i sitt ord at menighetens oppbyggelse kun var de kirkelige embetsmenns sak, da måtte vi la all tanke på en indre misjon fare. «Men saa er det jo ikke.» De som i troen bygger på den sanne hovedhjørnesten kalles i Skriften et kongelig presteskap som skal forkynne hans dyder som kalte oss. Henvisningen til 1 Pet. 2, 9 viser at det er tanken om det alminnelige prestedømme som skal motivere vitneplikten. «Foreningen skal besørge det (Guds Ord) udbaaret baade i Skrift og tale af prøvede Sendebud —.» Grimelunds foredrag er et klart uttrykk for de prinsipper som lå til grunn for dette indremisjonstiltak, og det er av interesse å notere at det er hovedlæreren i praktisk teologi som holder programtalen når foreningen begynner sin offentlige virksomhet.[60])

Nå må vi ikke betone forskjellen mellom Wexels og Grimelund altfor sterkt. All forskjell til tross er begge meget kirkelige teologer. Selv om Grimelund var interessert i å danne frie foreninger for indre misjon, så var han likevel i ikke ringere grad enn Wexels og med til dels samme motivering som ham, innstillet på å advare

mot «den falske og separatistiske Anskuelse, som kun seer Menigheden i dem, der ere Gjenstand for Præstens spesielle Sjelesorg.»[61])

I praksis var det ikke store oppgaver Grimelund turde betro lekfolket hva forkynnelsen angikk. I 1865 var han med på å danne Foreningen for indre Mission i Trondhjem. Lovene for denne forening bestemmer at «Grændserne for en saadan Forenings Virksomhed falder sammen med Grændserne for den enkelte Kristens Udøvelse af sin Kristenpligt». I sitt foredrag i anledning foreningens opprettelse fremhever Grimelund at «her faar enhver Christen ganske vist en indre Mission at — — udføre i den Kreds, hvori han er sat — — Jeg siger: i den Kreds, hvori han er sat —». Det er m. a. o. tenkt på «den indbyrdes Imødekommenhed med Formaning, Paamindelse, Raad og Bistand —». Det svarer helt til disse grunnsetninger når lovenes § 3 fremhever foreningens ønske om «at træde i et samvirkende og understøttende Forhold til det offentlige Embede i Kirken» og å gi «Embedets Forvaltere al mulig Adgang til at føre det fornødne Tilsyn med dens Virksomhed».[62])

Det er blitt sagt om Grimelund at han i motsetning til Wexels, som ved embetet ville lyse menigheten inn i Herrens hus, ville lyse presten med Herrens ord inn i menighetens hjem.[63]) Det er treffende sagt. Som pastoralteologer er det en tydelig forskjell mellom de to store lærere i praktisk teologi. Den ene legger embetet til grunn for forståelsen av kirkens liv og gjerning, og betrakter det alminnelige prestedømme som en sak som ikke må blandes sammen med embetet og dets gjøremål. Den andre legger det alminnelige prestedømme til grunn for forståelsen av kirken og dens gjerning. Forskjellen er klar nok. Også i praktisk kirkelig holdning måtte det bli en viss forskjell. Med all rett sies det i Blom Svendsens artikkel om Grimelund i Norsk Biografisk Leksikon at han er blitt en av de personligheter i vår kirke som bidrog til å formidle overgangen fra en tidligere tids høikirkelighet til lekmannsvirksomheten og de frivillige organisasjoner.[64])

— Den neste hovedlærer i praktisk teologi vi vil oppholde oss ved er J. C. Heuch. Vi vil bygge fremstillingen dels på hans forelesninger i «Pastoraltheologi» (håndskrevet referat)[65]), dels på hans artikler i Luthersk Ugeskrift som er skrevet mens Heuch var hovedlærer ved det praktisk-teologiske seminar.[66])

Heuch finner «to Hovedanskuelser» om det kirkelige embete. Ifølge det ene er embetet utledet av det alminnelige prestedømme. «Man siger: Alle kristne er i Kraft af Troens Liv kaldede, forpligtede, berettigede til at hengive hele sit aandelige Liv som et Offer til Herren». «Men hvorfor forvalter da ikke alle Embedet? Det

konstante Svar herpaa er: For Ordens Skyld. Visse særskilt begavede Individer udskilles til paa alles Vegne at gjøre, hvad egentlig alle ere kaldede til at gjøre. Embedet blir en Koncentration af det almindelige Prestedømme.»[67])

Den oppfatning Heuch her gjengir svarer i sine hovedtrekk til Luthers, og er for så vidt lik den vi møtte hos Grimelund. Især minner uttrykket «Embedet en Koncentration af det almindelige Prestedømme» om Grimelunds «Embedsforholdet en Potensation af Christenforholdet». Begge uttrykk går ut på at embetet i bunn og grunn svarer til den kirkens livsoppgave som til sist alle kristne har ansvar for; dette svarer helt til Luthers oppfatning, hvor dog ikke først og fremst «troens liv», men *dåpen* er det alminnelige prestedømmes grunnlag. Heuch polemiserer mot en oppfatning som lar det kirkelige embete være en hensiktsmessighetsforanstaltning av de troende. Dette svarer dog ikke til det syn vi finner hos f. eks. Grimelund; denne kjente meget mer en positiv innstiftelse av embetet fra Herrens side.

Heuch har flere innvendinger å gjøre mot «Overdragelsestheorien». For det første: Hvordan kan en kristen la en funksjon som hans kristenstand forplikter ham til, utføre ved en annen? Strider ikke det mot troens vesen? Etter Heuchs mening er dette kritiske spørsmål egnet til å avsløre «Overdragelsestheoriens» uholdbarhet. Det som påhviler meg som en kristenplikt, kan jeg ikke «overdrage» til en annen å utføre. Hvis f. eks. et medlem av menigheten trenger hjelp og bistand av en eller annen art, kan jeg ikke som kristen anse min plikt til å bringe hjelp fullbyrdet ved at jeg overdrar oppgaven til en annen.[68]) — Innvendingen ville vært meget treffende hvis «teorien» hadde gått ut på at det alminnelige prestedømme ved «overdragelsen» leverer sitt oppdrag fra seg. Det reformatoriske synspunkt er dog snarere at kun det oppdrag å forvalte nådemidlene på alles vegne, m. a. o. *embetet,* blir «overdratt» til en skikket mann.

For det andre gjør Heuch gjeldende at det alminnelige prestedømme intet har med det kirkelige embete å gjøre. «I Skriften tales aldrig om Embedet der, hvor der tales om det almindelige Præstedømme.»[69]) Og særskilt er å bemerke at «den offentlige Lærevirksomhed i Menigheden» ikke tilligger det alminnelige prestedømme. Resonnementet er, som hos Wexels: «Prest» betyr i Skriften alltid «offerprest». Meningen med det alminnelige prestedømme er at de troende skal hengi seg selv til Gud og «fremstille sine Legemer som et levende, helligt og Gud velbehageligt Offer» i kjødets korsfestelse. Men dette er noe helt annet enn forkynnelsen,

denne har det alminnelige prestedømme intet med, og den nå alminnelige offentlige lekmannsforkynnelse er således intet annet enn en «Usurpation» av en rett som bare den «rettelig kallede» kirkelige embetsmann har.[70])

Heuch utleder sitt eget embetssyn «dels ud fra Menighedens Væsen, dels ud fra Naademidlernes Væsen». Menigheten er ikke en samling *disjecta membra*, men en organisme, et legeme. «Derfor har han givet Naademidlerne, hvorved Menighedens Opbyggelse skjer. Og da maa han ogsaa have sørget for, at der alltid findes et Institut, som kan forvalte Naademidlerne». Gjennom nådens midler fortsetter Herren sin egen gjerning. Embetets bærer er først og fremst *Kristi* tjener, og «staar over Menigheden, forsaavidt som han er Bærer af det Embede, der selv skaber og opholder Menigheden.»[71])

Wexels og Heuch står i vår nyere kirkehistorie som de ypperste representanter for det kirkesyn som vi ovenfor har sett karakterisert som «aalmenn luthersk høgkyrkjelegdom».

— Heuchs etterfølger var Gustav Jensen, som innehadde stillingen som hovedlærer i praktisk teologi i to perioder (1881—88 og 1895 til 1902). I ikke ringere grad enn sine forgjengere hadde Gustav Jensen aktuell foranledning til å behandle det spørsmål som utgjør vårt emne, i sine forelesninger og på annen måte. Det lekmannsarbeid som Grimelund var med på å gi kirkelig sanksjon, og som Heuch deretter hadde motarbeidet så lenge han var praktikumslærer, var vokset til stadig større kirkelig betydning — og til større selvbevissthet.

Det kan riktignok ikke sees at Gustav Jensen i sine forelesninger[72]) uttrykkelig har stillet spørsmålet: hva er forholdet mellom det alminnelige prestedømme og det kirkelige embete. Men hans pastoralteologiske utredninger viser likevel greitt nok et grunnsyn på dette spørsmål.

I sin utredning om det kirkelige embete går Gustav Jensen ut fra den oppfatning at embetet, dvs. forvaltningen av Ord og sakrament, er overdratt den hele kirke som samfunn, som legeme. Embetet er ikke gitt til noen stand, hvilket er den høykirkelige oppfatning, eller til alle troende som individer, som det lavkirkelige syn hevder. Kirken er m. a. o. ikke et samfunn av regjerende og regjerte, sier han. En slik oppfatning kan ikke forlikes med «alles væsentlige Lighed og Myndighed i Kristus». Gustav Jensen tar avstand fra den mening at kirken har «en regjerende Præstestand med en af Ordinationen hængende umiddelbar guddommelig Karakter og Ret». Et slikt syn er ikke bare i seg selv skriftstridig,

men det røper sin skjevhet også derved at det fører til «Betenkelighed eller Mistillid» overfor «de Bestræbelser, som udgaa fra Følelsen af det almindelige Prestedømmes Ret og Forpligtelse»; her nevnes «Indremissjon og Menighedsdiakoni».

Men samtidig polemiserer Gustav Jensen mot «den lavkirkelige Anskuelse» som ser kirken som «et kontraktmessig Selskab» av «ligegode Enere» som hver for seg har all den hellige tjenestes rett og plikt, men som ved en kontrakt og for ordens skyld har overdratt denne rett og plikt til en enkelt, «uden dog derved at ville fraskrive sig selv navnlig nogen Rettighed». Meget mer er kirken en organisme, og det er til kirken som et hele Herren har overdratt tjenesten. Det er kirken som organisme som har embetet og som kaller til embetet. Presten skal i bevisstheten om dette forhold være sikret mot å bli trell under lokalmenigheten eller et eventuelt flertall i den, han er «udrustet med Myndighed til paa Kirkens Vegne at kræve Lydighed», han har «Ret til at vente Anerkjendelse og Bistand af alle — — i Menigheden».[73])

Også Gustav Jensen tar altså avstand fra en «demokratisk» «overdragelsesteori» som begrunnelse for det kirkelige embete. Men ikke alt er sagt med det. Gustav Jensen har gjort bruk av tanken om det alminnelige prestedømme på et betydningsfullt punkt i sitt praktisk-teologiske system. Han behandler nemlig denne tanke i forbindelse med læren om den indre misjon. I sine forelesninger over pastoralteologi har han rubrikken: Den særegne hyrdeomsorg og den kirkelige diakoni. Her drøfter han den indre misjon, som drives av alvorlige kristne som vil «tage det alvorligt med den kristne Kirkes Opgaver og med sin Delaktighed i det almindelige Prestedømme». Til Gustav Jensens innsats i norsk pastorallære hører også dette at han har grunngitt den indre misjon i dens samarbeidende men samtidig frie forhold til det kirkelige embete ut fra tanken om det alminnelige prestedømme.

Det er interessant å sammenholde to avhandlinger av Gustav Jensen om dette emne, skrevet henholdsvis i hans første og hans andre periode som praktikumslærer. I Luthersk Ugeskrift 1884 har han en avhandling «Om den indre Missions Væsen og Opgaver». I norsk teologisk tidsskrift 1900 skriver han om «Nogle spørgsmaal fra nutidens praktiske teologi» hvor likeledes «den indre Mission» blir drøftet.

Den indre misjons «Princip» er det alminnelige prestedømme, heter det i 1884.[74]) Og foranledningen til den er kirkens nye situasjon, at den står overfor «et nyt Hedenskab, et Hedenskab af døpte».[75]) Den indre misjons oppgave er for det første å øve barm-

hjertighetsgjerninger, men også å bruke Ordet, som direkte forkynnelse.[76]) Det alminnelige prestedømmes funksjon synes altså ikke bare å være vesentlig begrenset til helliggjørelsen i betydningen oppofrelse av egenviljen i kjødets mortifikasjon. Det alminnelige prestedømme innebærer også forkynnelsens oppdrag. Vår tid har fått et klarere syn på dette, sier han — idet han siterer Wichern og flere av de ledende tyske professorer i praktisk teologi. Den lutherske kirke har tidligere oftest vært «overveiende Preste- og Theologkirke», kirken har ikke anerkjent alle kristnes rett og plikt til å være virksomme i kjærlighetens tjeneste mot de ulykkelige i ord og gjerning «efter det almindelige Prestedømme». «Vi kan ikke tage Feil af, at den indre Missjons Opkomst falder sammen med en Tid, da Sansen for det almindelige Prestedømme — — er begyndt at vaagne op».[77])

Men ellers kan man se at grunnsynet på flere måter har forandret seg når man kommer til artikkelen i NTT 1900. Mens den eldste avhandling tydelig slår fast at indremisjonens vesentlige gjerning er «Tjenesten mod de elendige i Barmhjertighedens Gjerninger»,[78]) heter det i 1900 at «den indre Missions egentlige Indhold (er) Forkyndelsen af Guds Ord, hvad enten det sker mest ved den ligefremme Forkyndelse af Ordet (som hos os), eller ved de af Ordet fødte og af det besjelede Kjærlighedens Gjerninger — —».[79]) Helt tilsvarende heter det i 1884 at den indre misjon egentlig skulle overgi forkynnelsen av Ordet til kirken så snart som mulig.[80]) Men i 1900 sees forkynnelsen som indremisjonens blivende oppgave.

Det har åpenbar sammenheng med at begrunnelsen for indremisjonens eksistens og gjerning nå er blitt en annen. I 1884 er ganske visst indremisjonens prinsipp det alminnelige prestedømme, hvis grunnleggende rett og plikt også omfatter Ordets forkynnelse. Men vekten i resonnementet ligger foreløpig ikke her, det tales langt mer om indremisjonens faktiske nødvendighet ut fra «de svære og aabenbare Nødstilstande inden vor Tids evangeliske Folkekirker, som den ordnede Kirke gjennem sine almindelige Organer ikke har kunnet tilstrækkelig magte.»[81]) Det er Gisle Johnsons «nødsprinsipp» som her gjøres gjeldende. Egentlig er alt sammen, både diakoniens og forkynnelsens gjerning, den organiserte kirkes sak, og man må derfor se fremad mot de tider «da de fullstændigere kan indføje sig i Kirkens Organisme — —.»[82])

I 1900 er tankegangen blitt en annen. Gustav Jensen avviser nå like frem den tanke at den indre misjon er blitt til i det 19. århundre som følge av de svære nødstilstander. Nøden har vært der

også tidligere. Grunnen er meget mer den at «Kirkelivet har gjort et betydningsfuldt *Fremskridt*». «Den evangeliske Kirketanke, Menighedskirken, har begyndelsesvis og praktisk brudt sig Bane». Kirken har i århundrer vært en prestekirke, reformasjonen brakte vel nye tanker, men den tidligere prestekirke levde likevel videre «og paatrykte ogsaa de følgende Aarhundreders Kirkeliv den autoritative Aands Præg». Først omkring år 1800 skjedde en forandring: «Sammen med den menneskelige Personlighedsaand i det hele brød ogsaa den kristelige Personlighedsaand igjennem under stærke Bevægelser og Rystelser i Kirkelivet og banede Vej for Menighedskirken». Men denne evangeliske kirketanke, menighetskirken, krever nye arbeidsformer. Indremisjonen er en av disse. Den indre misjon er derfor ikke et blott og bart produkt av en nødstilstand, for da ville den forsvinne når nøden var overvunnet. Meget mer har den indre misjon en *prinsipiell* eksistensberettigelse. Den er menighetens frie livsytring, en legitimt kirkelig sådan.[83]) For «ikke blot det er kirkeligt, som sker gjennem det rettelig forvaltede kirkelige Embede. Men det er i det hele kirkeligt, som skjer i den troende og bekjennende Menigheds Aand og med dens Maal: at opbygge sig selv mod Guds Rige.»[84]) Det er derfor ikke bare hensiktsmessig, men også i seg selv naturlig, at menighetskirken har både et embetsmessig ordnet og et fritt arbeid. «Hvor alle Livsytringer snøres ind i faste Former, vil Samfundet lide Tab i frivillig Arbejdsevne og frisk Bevægelighed og stivne hen i Umyndighed og Regjereri».[85]) Det er jo «den troende og bekjendende Menighed» som er de kirkelige virksomheters subjekt, sier Gustav Jensen;[86]) dette er faktisk, som ovenfor nevnt, grunntanken i Luthers lære om forholdet mellom det alminnelige prestedømme og det kirkelige embete. Men er altså den troende menighet subjekt for den kirkelige menighet, «saa er der frie Baner for et i Sandhed kirkeligt Arbeide ogsaa i de frivillige Foreningers Form (den indre og ydre Mission), naar det kun — — øves i saa nært Sambaand som muligt med det rettelig forvaltede kirkelige Embede.»[87]) Gustav Jensen finner derfor at «den indre Mission har en i Sandhed *kirkelig* art, thi om den end ikke udgaar fra den organiserede Kirke, udgaar den dog fra den væsentlige Kirke, den troende og bekjendende Menighed.»[88]) Her er «nødsprinsippet» forlatt, det har ikke lenger rom i pastoralteologien.

— Vi har betraktet fire kjente pastoralteologer fra forrige hundreår, og hos dem møtt to forskjellige oppfatninger om forholdet mellom det alminnelige prestedømme og det kirkelige embete. Vår oppgave var å gi en fremstilling av disse oppfatninger ut fra de

foreliggende kilder. Vi har herunder bare til dels berørt den teologiske sammenheng hvorfra hver enkelt av dem har hentet sin inspirasjon. En nærmere undersøkelse av slike sammenhenger ville være en oppgave for seg. Ingen av de her nevnte menn var teologer av fag, og neppe noen av dem tør karakteriseres som originale tenkere. Deres oppfatninger har, det må vi gå ut fra, sine kilder i tanker og åndsstrømninger i deres egen samtid. Men det er også grunn til å anta at deres tildels motstridende synsmåter har sammenheng med de forskjellige tendenser i den lutherske læretradisjon som vi alt innledningsvis antydet. Men en drøftelse av dette ville atter være en helt ny oppgave.

NOTER OG ANMERKNINGER

1) Summa Theologiae II—II q 85 a. 2, a. 4.
2) Se *min* «Nattverd og messe» (1957), s. 85 ff. og der anførte kilder og litteratur.
3) Bekenntnisschriften (utg. Göttingen 1952), s. 491, 36.
4) Bekenntnisschriften, s. 478, 1. — I Augustana nevnes det alminnelige prestedømme ikke. Melanchthon vek tilbake for å ta dette kontroversielle spørsmål opp under forhandlingene i Augsburg (se hos R. Asmark: Ämbetet i den svenska kyrkan, 1949, s. 144).
5) Askmark, s. 144 ff.
6) Askmark, s. 199 ff., s. 223. — For Calvins embetssyn kommer det alminnelige prestedømme ikke i betraktning. Se W. Niesel: Die Theologie Calvins, 2. Aufl. 1957, s. 202.
7) Hauges bibelske begrunnelse for lekfolkets oppgave og ansvar for den innbyrdes oppbyggelse omfatter henvisning til bl. a. 1 Kor. 14: — at alle kunne lære, alle formane, alle oppbygge. Reiser, Skrifter VI (1952), s. 17. Cf. ib, s. 8: Fordi Bibelen tilholder os at opbygge hinanden. Cf. A. Bang: Hans Nielsen Hauge og hans samtid, 4. oppl. 1910, s. 115—122. Noen uttrykkelig henvisning til det alminnelige prestedømme finnes dog ikke hos Hauge så vidt jeg har kunnet se.
8) 1848—1851. Se Knut Rygnestad: Noko om det praktisk-teologiske seminar i Noreg frå 1848 til 1905. TTK 1948.
9) D. Thrap: Wilhelm Andreas Wexels. Livs- og Tidsbillede. 1905, s. 131.
10) Jens Holdt: Niels Johannes Holm. Norvegia Sacra XIV. 1937, s. 154. Cf. s. 152—177.
11) Prædikener. Christiania 1822. Se s. 11, 17, 34, 35, 199, 230. Cf. R. Slaattelid: Wexels' forhold til Skrift og bekjendelse indtil 1834, NTT 1915, s. 38—40.
12) Thrap, s. 12, s. 21. Cf. Slaattelid, s. 49 ff., s. 193 ff., s. 224. I Theologisk Tidsskrift, Andet Bind, 1849, gir Wexels klart uttrykk for «Den kirkelige Anskuelse». For embetssynet betyr dog Löhe langt mer.
13) A. Skrondal: Grundtvig og Noreg. Norvegia Sacra VII. 1929, s. 147.
14) Knut Rygnestad: W. A. Wexels sitt syn på det kyrkjelege embetet og prestegjerninga, NTT 1948, s. 78. — Se også Brandrud i Det Kongelige Fredriks Universitet 1811—1911, Bind II, s. 20.
15) Oluf Kolsrud: Opposition ved Anders Skrondals doktordisputas (Grundtvig og Noreg), NTT 1930, s. 242. — Som eksempler på teologer som «med Kraft og Klarhed» har fremstillet læren om embetets guddommelige opprinnelse, nevner Wexels i sitt Foredrag over Pastoraltheologien Rudelbach, Wilh. Löhe og Fr. Delitzsch (s. 28). I et anhang til boken siteres til belysning av «det Grundende og Indledende i nærværende Foredrag» igjen de tre her nevnte, og dernest bl. a. Valentin Ernst Löscher. Luther blir sitert etter forskjellige kilder, men ikke noen av hans karakteristiske uttalelser om det alminnelige prestedømme blir tatt med.
16) Foredrag over Pastoraltheologien, 1853, s. 4. — Wexels gjør i alle sine skrifter særdeles ofte bruk av sperret trykk. Dette er her og i det følgende over alt utelatt.
17) WA 50, 250, 3.
18) Uttrykket er her lånt fra Andreas Seierstad: Kyrkjelegt reformarbeid i Noreg, Norvegia Sacra I, s. 310.
19) Foredrag etc., s. 9 ff., s. 21 note.
20) Foredrag etc., s. 13.
21) Ib., s. 17.
22) Ib., s. 20.
23) Ib., s. 34 ff.
24) Se sitatet fra Löhe i Foredrag etc., s. 336 f.

25) Ib., s. 36 ff., note. — Om Grundtvigs syn på bispeembetet og bispevigslen se Kolsrud, NTT 1930, s. 240 f.
26) Foredrag etc., s. 44 ff.
27) Thrap, s. 138.
28) WA 38, 238, 26.
29) WA 7, 381, 30. — Se anførsler i *min* «Nattverd og messe», s. 156.
30) Cf. det utførlige Löhe-sitat, Foredrag etc., s. 328 ff.
31) Foredrag etc., s. 45.
32) Se anførsler i «Nattverd og messe», s. 89.
33) Om det bibelske Begreb af det almindelige Præstedømme. Et Foredrag i Christianias geistlige Forening. Chra. 1858. (= Alm. prd.)
34) Alm. prd., s. 7 f. De samme synsmåter i prekenen «De Christne som Præster» i Vidnesbyrd fra Kirken, 1860, s. 102—107.
35) Alm. prd., s. 9.
36) Alm. prd., s. 10.
37) Alm. prd., s. 21.
38) Alm. prd., s. 12—20.
39) Alm. prd., s. 23—29. Cf. til hele avsnittet Foredrag etc., s. 21 f.
40) Foredrag etc., s. 47 ff. Cf. Thrap, s. 137.
41) Seierstad, s. 310. A. Bergsgård: Ole Gabriel Ueland og bondepolitikken, 1932, I, s. 280.
42) Thrap, s. 136.
43) Se Forordet, datert Christiania i Januar 1857. Grimelund var da sokneprest i Gjerpen.
44) Forelæsninger etc., s. 214. — I teksten står her «Indgrebet», sikkert trykkfeil for «Indbegrebet», som det også heter i det omtrent likelydende sted, s. 250.
45) Norsk Tidsskrift for Videnskab og Litteratur. Udgivet af M. I. Monrad og H. Winter-Hjelm. 1854—55, s. 131 f.
46) Forelæsninger etc., s. 214 f.
47) Det henvises s. 216 til Art. Schm. de pot. pap. § 24.
48) Forelæsninger etc., s. 217.
49) Ib., s. 218 f.
50) Ib., s. 214.
51) Rygnestad, NTT 1948, s. 84.
52) Forelæsninger, s. 227.
53) Sammenlign Wexels' Foredrag etc., s. 294 ff. med Grimelunds Forelæsninger etc., s. 224.
54) Forelæsninger, s. 224, s. 137. Se Grimelunds artikkel: Lidt om Menighedsorganisation og Menighedsraad, Luthersk Ugeskrift, 20de Halvaar, 1886, s. 359 ff. Det er sagt at Grimelund har innført «menighetsbevissthet» i den norske pastoralteologi (John Nome: Demringstid i Norge, 1942, s. 136). Det tør saklig sett være riktig, selv om det ikke må oversees at selve uttrykket «Menighedsbevidsthed» også brukes av Wexels, se Foredrag etc., s. 162, cf. Skrondal, s. 147.
55) Tyve Ordinationstaler, Kra. 1885, s. 98.
56) Ib., s. 158.
57) Fjerde Sendebrev til Throndhjems Stifts Geistlighed. Throndhjem 1878, s. 19.
58) Tredje Sendebrev til Throndhjems Stifts Geistlighed. Throndhjem 1873, s. 19. — Grimelund vil på denne måten ha dannet en «Menighedskjerne», ib., s. 20.
59) Se Grimelunds artikkel: Om Kirkens Organisation i Retning af Selvstyre. Luthersk Kirketidende 1884, Fjerde Række, 16de Bind, s. 169—189. Cf. Godvin Ousland: En kirkehøvding. Gisle Johnson som teolog og kirkemann. 1950, s. 284 f.
60) Grimelund: Tale i det første offentlige Møde i Foreningen for indre Mission i Christiania den 12. Marts 1855. Chra. 1855. Det henvises her under ett til dette lille skrift.
61) Forelæsninger, s. 222, cf. Wexels' Foredrag etc., s. 53, s. 294 f.
62) Se skriftet Om indre Mission. I. Love for Foreningen for indre Mision i Throndhjem. II. Tale af Hr. biskop Grimelund i Anledning af dens Oprettelse. Throndhjem 1865, s. 3, s. 12, s. 14 f.
63) H. Blom Svendsen i art. om Andreas Grimelund i Norsk Biografisk Leksikon.
64) Ib. — Det kan være av interesse å sammenligne de «specielle Værker» som Grimelund anbefaler sine kandidater (Forelæsninger, s. 213) med den litteraturliste Wexels fremlegger, se ovenfor note 15. Grimelund nevner Pastorale Lutheri ved Conrad Porta (også benyttet av Wexels), Richard Baxter: Gildas Salvianus (på tysk: der evangelische Geistliche 1834. Den originale titel på dette kjente verk av den engelske nonkonformist er The Reformed Pastor, 1656), Ph. Jak. Spener: Theologische Bedenken, E. Pontoppidan: Collegium pastorale, Claus Harms: Pastoraltheologie in Reden, W. A. Wexels: Foredrag etc., A. Vinet: Pastoraltheologie (på dansk 1853). — En påfallende forskjell mellom denne liste, som bl. a. omfatter pietismens fader samt to reformerte teologer, og Wexels' samling av gnesiolutheranere og nylutheranere.
65) Pastoraltheologi, efter Pastor I. C. Heuch. Håndskrevet referat v. Fr. Høeg, 1877. I privat eie. — Ikke paginert.
66) Den offentlige Lægmandsvirksomhed og Nødvendigheden af dens kirkelige Organisation. Luthersk Ugeskrift. 3die Halvaar. 1878.
67) Forelesninger.
68) Forelesninger.

69) Forelesninger. Cf. Luthersk Ugeskrift 1878 (3die Halvaar), s. 90.
70) Ib., s. 52. De som skal være lærere i menigheten kan ikke hente sin rett til å utøve denne gjerning fra sitt «almindelige Præstedømme». En lek forkynnelse måtte eventuelt kirkelig organiseres. Både Wexels og Heuch finner dog plass for lekmannsforkynnelse hvor det dreier seg om folk med ekstraordinær, profetisk utrustning. Ugeskrift 3die Halvaar, s. 47 f., cf. Wexels' Foredrag, s. 48.
71) Forelesninger.
72) Universitetsbibliotekets håndskriftsamling, Ms 8vo, 1965.
73) Ib., s. 34. De følgende sitater er alle hentet fra dette avsnitt.
74) Luthersk Ugeskrift, 15de Halvaar, 1884, s. 243 f.
75) Ib., s. 247, s. 241.
76) Ib., s. 256.
77) Ib., s. 244.
78) Ib., s. 244, cf. s. 278.
79) Norsk Theologisk Tidsskrift 1900, s. 96 f.
80) Luthersk Ugeskrift, 15de Halvaar, 1884, s. 259.
81) Ib., s. 241. Se også foredraget Foreninger, Foreningsmenigheder og Menighedsdannelse, i Afhandlinger om Gudstjeneste og Menighedsliv. Kra. 1887, s. 210 ff.
82) Luthersk Ugeskrift 1884, s. 280. — Cf. Gustav Jensen: Foredrag over den indre Mission ved Indremissionmødet d. 29de Juni 1884. Luthersk Kirketidende 1884. 4. R. 16de Bd, s. 9 og 24.
83) NTT 1900, s. 97 — 102.
84) Ib., s. 91.
85) Ib., s. 101.
86) Ib., s. 91.
87) Ib., s. 91.
88) Ib., s. 96.

BEGREPENE NÅDEN OG SANNHETEN I JOHANNESEVANGELIET

Av Olaf Moe.

Det er som bekjent i prologen Joh. 1, 14 ff. vi møter den karakteristiske sammenstilling av de to begreper «charis» og «aletheia». Idet evangelisten taler om at Ordet ble kjød og tok bolig iblant oss, bekjenner han: «Vi så hans herlighet som den enbårnes av Faderen, full av nåde og sannhet.» Vi behøver ikke her å drøfte den grammatiske konstruksjon og å spørre hva πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας står som apposisjon til, δόξαν eller αὐτοῦ, men kan derom vise til kommentarene (sml. min «Johannesevangeliet», s. 99 f.). Det som interesserer oss her er hvilken betydning Joh. har forbundet med de to ord nåde og sannhet, og da må vi naturligvis først gi akt på den nærmeste sammenheng.

Nå gjenopptar Joh. begrepet «charis» i v. 16, hvor det til og med fordobles: «Av hans fylde har vi alle fått, og det nåde over nåde», — egentlig «nåde istedenfor, dvs. til gjengjeld for nåde», — og allerede dermed synes det pekt på motsetningen til loven hvor nåde er lønn for fortjeneste. Nok er, i v. 17 blir motsetningen mellom nåden, som de troende har fått av det kjødblevne Ords fylde, og loven uttrykkelig betonet: «Loven ble gitt ved Moses, nåden og sannheten kom ved Jesus Kristus.» Her møter vi da på ny kombinasjonen av de to begreper, også til sannheten er loven stillet i motsetning. Men just dermed blir da de to begrepers innhold tydeligere. Allerede på forhånd måtte vi anta at de danner en parallell til de i prologens første del forekommende begreper «liv» og «lys»: «Livet var menneskenes lys» (v. 4). Nåden er livgivende, og av v. 16 fremgår at den er uforskyldt. Det samme understrekes nå direkte ved motsetningen til loven med dens prinsipp: Gjør dette, så skal du leve! Som det «sanne lys» (v. 9) bringer Jesus Kristus den fullkomne sannhetserkjennelse til forskjell fra loven, som visstnok også var åpenbaret av Gud men enda ikke rommet «sann-

het*en*» fordi denne nettopp på det inderligste hang sammen med den uforskyldte nåde som først kom til syne ved Jesu Kristi åpenbaring.

Mens som sagt begrepet «charis» er tatt særskilt opp igjen i v. 16, blir «aletheia» bare nyttet om igjen i forbindelse med «charis», v. 17. Men i realiteten inneholdes «aletheia» i v. 18 hvor det nettopp er tale om den fullkomne åpenbaring av Gud: «Ingen har noensinne sett Gud, den enbårne Sønn (eller: en enbåren som er Gud) har forklaret (ham)».

Merkelig nok vender begrepet «charis» aldri tilbake i Johannesevangeliets corpus — like så litt som betegnelsen av Jesus Kristus som Logos. Annerledes er det med sannhetsbegrepet, om «aletheia» taler Jesus oftere. Men de antydninger prologen gir om nådens vesen blir likevel nærmere utviklet i selve evangeliet, og det samme gjelder da naturligvis om sannhetens begrep. Og det som vi her ønsker å utrede nærmere er just, hvilket lys der fra evangeliets hele sammenheng faller over de to i 1, 14 ff. med hinannen forbundne begreper.

Til omtalen av den mosaiske lov som kontrast til nåden og sannheten bemerker *Bengel* med vanlig prægnans: lex iram parans et umbram habens, moralis et ceremonialis. *Godet* finner at denne bemerkning ville passe bedre i sammenheng med Kol. 2, 17, og fortolkerne ellers vil nok også dra i tvil om Johannes virkelig har ment, som Paulus, at «loven virker vrede», De blir gjerne stående ved at den ifølge Johannes bare krever og ikke gir kraften til oppfyllelsen av kravet (sml. f. eks. Odland, Johannesevangeliet I, s. 62). Jeg tror likevel at Johannes står Paulus nærmere i sin kontrastering av lov og nåde enn fortolkerne i alminnelighet er oppmerksomme på. Visstnok er der i Johannesevangeliet bare en enkelt gang tale om Guds vrede (3, 36), og da uten at den er satt i forbindelse med loven. Men tenker vi på syndens skyld og på dommen, da viser det seg at disse begreper, som jo igjen viser tilbake til loven, spiller en ganske annen rolle hos Johannes enn den moderne eksegese gjerne regner med. Om det nok kan se ut som om det johanneiske nådebegrep og den johanneiske frelsestanke konsentrerer seg om gjenfødelsen og det nye liv, til fortrengsel av tanken om syndenes forlatelse og rettferdiggjørelsen, så lærer en sammenligning av Joh. 1, 17 med evangeliet for øvrig at Johannes i virkeligheten her står Paulus nærmere enn antatt. At Bengel også med sin annen bemerkning om Moseloven, «umbram habens» har truffet et vesentlig moment i motsetningen til den ved Jesus Kristus åpenbarede sannhet, skal vi nedenfor også søke å påvise.

For nå først å sammenligne charis-begrepet med de ækvivalenter til det som évangeliet inneholder, er det klart at det grunnleggende vitnesbyrd Døperen avlegger om Jesus: «Se der Guds lam som bærer, resp. tar bort verdens synd!» (1, 29) skal forklare noe av den nåde som de troende har fått av hans fylde (1, 16). Hans gjerning er å sone verdens syndeskyld og å formidle syndsforlatelse på samme måte som det gammeltestamentlige påskelam var et sonoffer for Israels synder. — Nærmere lys over denne side av Kristi nådegjerning kaster hans samtale med Nikodemus kap. 3. Jesus taler vel først om gjenfødelsen som betingelse for å komme inn i Guds rike. Men derpå følger hans vitnesbyrd om det guddommelige frelsesråd som alene muliggjør den omtalte forandring, Guds hengivelse av sin enbårne sønn og troen på ham. Og av særlig betydning i denne sammenheng er v. 17 f.: «For Gud sendte ikke sin sønn til verden for at han skulle dømme verden, men for at verden skulle bli frelst ved ham. Den som tror på ham blir ikke dømt. Men den som ikke tror, er allerede dømt fordi han ikke har trodd på Guds enbårne sønns navn.» Da begrepet «krinein» her danner motsetningen til «sozein», er det klart at det sikter til en fellende dom, en dom til død eller fortapelse (sml. v. 16). Er nå den som ikke tror allerede domfelt i og med sin vantro, så er den som tror eo ipso faktisk frikjent. Her er visstnok ikke brukt et begrep som rettferdiggjørelse, men faktisk har vi en tydelig sakparallell til den paulinske lære om rettferdiggjørelse ved troen her og nå — «uforskyldt av Guds nåde ved forløsningen i Kristus Jesus» (Rom. 3, 24). Den negasjon av lovgjerningenes betydning som hos Paulus er motstykket til troens, mangler riktignok i Joh. 3. Og i 3, 19—21 synes der endog tillagt menneskets egne gjerninger et positivt verd for frelsen som strider mot den negative vurdering av dem hos troens apostel. Men man får ikke glemme at også Rom. 2 hører med til Paulus' lære — merk særlig v. 6—10. Og det som sies i Joh. 3, 19 ff. skal bare minne om at hva som avgjør et menneskes innstilling til Jesus Kristus er dets oppriktige eller uoppriktige forhold til den moralske lov. Men selve frelsen er alene betinget av troen på Kristus. I virkeligheten oppviser samtalen med Nikodemus den samme tankegang som Romerbrevet, kun i omvendt orden, idet den begynner med det som Paulus ender med, Åndens nådevirkning, det nye gjenfødelsens liv.

At tanken på dommen danner bakgrunnen for det johanneiske nådebegrep, stadfestes videre ved talen i kap. 5, v. 21—29 hvor Kristi levendegjørende gjerning blir begrunnet ved hans domsfullmakt. Særlig viktig her er v. 24: «Sannelig, sannelig sier jeg dere:

den som hører mitt ord og tror ham som sendte meg, har evig liv og kommer ikke for dommen, men er gått over fra døden til livet.» Den fellende dom som ellers venter det syndige menneske, er han unnsluppet fra. Hans overgang fra den åndelige død til det evige liv, beviser at han faktisk er frikjent av Gud. «Den rettferdige skal leve av tro,» sier Paulus i tilknytning til Hab. 2, 4. Hos Johannes er i virkeligheten det samme forutsatt om enn annerledes uttrykt.

At nåden er motsatt *Guds vrede*, kommer til uttrykk i det kjente ord Joh. 3, 36 (slutten på Døperens vitnesbyrd om Jesus): «Den som tror på Sønnen har evig liv. Men den som ikke vil tro skal ikke se livet, men Guds vrede blir værende over ham.» Forutsetningen er her at han som en overtreder av loven allerede er gjenstand for den guddommelige unåde, og derfor døden hjemfalt, mens den som tror får det evige liv av Guds nåde.

Det johanneiske nådebegrep er altså vesentlig det samme som det paulinske, det er orientert ut fra tanken på Guds dom, og det evige liv er derfor ikke simpelthen en frukt av gjenfødelsen ved Ånden, men en nådegave som blir tilkjent det syndige og skyldige menneske uforskyldt på betingelse av troen. Om det av steder som 3, 17 ff. og 5, 24 kan se ut som om domstanken er sjaltet ut, så fremgår det tydelig nok av sammenhengen at det bare dreier seg om en lignende aktualisering av dommen som i den paulinske teologi. Og dette bekreftes da også i den summariske rekapitulering av Jesu forkynnelse, Joh. 12, 44—50. Samtidig som det her gjentas at han ikke er kommet for å dømme verden men for å frelse verden, sies det uttrykkelig at den som ikke vil tro vil bli domfelt av Jesu ord på den ytterste dag mens den som tror på Jesus skal få evig arv.

Og likesom Johannes begynte sin beretning om Jesu liv med å anføre Døperens vitnesbyrd om ham som Guds offerlam, så slutter han sin fremstilling av hans lidelse og død med å peke på, hvorledes derved Skriftens ord om påskelammet ble oppfylt: «Det skal ikke brytes ben på det!» Og det blod og vann som rant ut av den korsfestedes side, står åpenbart for evangelisten som tegn på hans døds soningsverd (19, 34 ff.).

I god samklang med denne fremstilling av Jesu døds betydning er det den oppstandne ved utsendelsen av sine apostler samler deres oppdrag i det ene ord, Joh. 20, 23: «Dersom I forlater noen deres synder, da er de dem forlatt. Dersom I fastholder dem for noen, er de fastholdt.» Om begrepet syndenes forlatelse savnes i Jesu egen forkynnelse hos Johannes, så viser dette den oppstandnes

ord at det i virkeligheten hele tiden har vært underforstått, således som vår undersøkelse av grunnlaget for forjettelsen om det evige liv tør ha gjort det klart.

2. Som alt før nevnt svarer begrepet «aletheia», 1, 14 ff., til begrepet «det sanne lys», «to phos to alethinon», 1, 9. Hvor inderlig forbundet det for øvrig er med begrepet nåde og liv, fremgår tydelig av utsagnet 1, 4: «Livet var menneskenes lys.» Uten liv intet lys! Men selv om der allerede i kap. 3 tales ikke bare om livet men også om lyset og sannheten (sml. v. 19—21), er det dog betegnende at det først er i kap. 8 det særskilt dreier seg om det sist nevnte tema. Etter at Jesus, 8, 12, har vitnet om seg selv som verdens lys, dveler han i sin tale til jødene, 8, 31—47, spesielt ved motsetningen mellom sannheten slik han åpenbarer den, og løgnen som djevelen taler. Nå er begrepet «aletheia» brukt også i en rekke andre forbindelser hos Johannes og er slett ikke entydig. Der gis en førkristelig og utenombibelsk sannhetserkjennelse — vi har alt funnet tanken om en sådan i Herrens sluttord til Nikodemus (3, 21), og vi finner den videre i hans kjente ord til Pilatus: «Hver den som er av sannheten hører min røst!» (18, 37). Men den egentlige betydning av «aletheia» er den som er uttrykt på grunnstedet, 1, 17: den er først åpenbaret ved Jesus Kristus. Hans ord, som tillike er Guds ord, er sannhet (17, 17). Ja, Jesus ikke bare forkynner sannheten men han *er* selv sannheten (14, 6). Han åpenbarer sannheten både i sitt ord og i sin person og gjerning.

Når vi nærmere vil analysere det johanneiske sannhetsbegrep, kan vi ikke bli stående ved de steder hvor ordet «aletheia» uttrykkelig er brukt, men i samsvar med 1, 17 med dets kontrast til loven som ble gitt ved Moses, må vi også ta i betraktning de sammenhenger hvor talen er om Jesu nådegjerning sett på bakgrunn av loven, navnlig også seremonialloven (sml. Bengels ovenfor anførte ord).

Når Døperen peker på Jesus som Guds lam (1, 29), viser han indirekte tilbake til det gammeltestamentlige forbilde, påskelammet. Men samtidig er dermed sagt at dette bare var «en skygge av det som skulle komme» (Kol. 2, 17); først med Jesus er oppfyllelsen og dermed virkeligheten, selve sannheten kommet — som Johannes også da uttrykkelig gjør oppmerksom på i sin beretning om Jesu korsdød (19, 36 f.). Her ser vi samtidig hvor intimt sannheten er forenet med nåden!

Meget betegnende for den kontrast sannheten danner til seremonialloven, er det svar Jesus ifølge Joh. 2, 19 gir jødene på spørsmålet om hans rett til å rense tempelet: «Nedbryt dette tempel, så

vil jeg på tre dager gjenreise det.» Det var imidlertid ikke det gammeltestamentlige tempel Jesus talte om men, som evangelisten forklarer det, om sitt legemes tempel. Den gamle pakts utvortes tempel var bare en skygge av det sanne gudshus, slik det ble reist ved Jesu oppstandelse fra de døde. Han selv var sannheten også når talen var om tempelet.

I samtalen med Nikodemus trekker Jesus en parallell mellom Moses som opphøyet slangen i ørkenen, og seg selv som skulle opphøyes, men også dermed er det forutsatt at det først er i hans person den sannhet som bare var ufullkomment uttrykt i det mosaiske forbilde, nemlig at troens blikk frelser, er blitt fullt realisert.

Av særlig interesse er videre Jesu samtale med den samaritanske kvinne, kap. 4. Hvor hellig enn vannet i Jakobs-brønnen måtte være, det kunne dog ikke slukke sjelens tørst, den evne har bare det vann som Jesus gir og som velder opp til et evig liv. Uten at dette vann likefrem er kalt «det sanne», er meningen dog den at først det virkeliggjør hva brønnens vann var et bilde på. Men når samtalen kommer inn på *stedet* for den rette tilbedelse, finner vi også selve ordet sannhet benyttet. «Den time kommer og er nå da de sanne tilbedere skal tilbe Gud i ånd og sannhet.» Dette er sagt ikke bare i motsetning til samaritanernes vilkårlige tilbedelse av Gud på Garisims fjell men også til jødenes lovbefalte tilbedelse av ham i Jerusalem. Til den sannhet at Gud er ånd, svarer bare en tilbedelse i ånd, uavhengig av et hellig sted og en utvortes helligdom. Selv «arkepaulunet var på jord kun av hans tempel en skygge».

I hans ordveksel med de jøder som ifølge kap. 5 angrep ham for hans helbredelse av den verkbrudne ved Betesda dam viser Jesus til Faderens forbilde: Hans gjerning var ikke forbi med de seks skapelsesdager, han arbeider alle dager inntil dagen i dag (5, 1—17). Den jødiske sabbat svarte vel til en side av sannheten, men først med den frihet fra den bokstavelig forståtte sabbatsobservans som Jesus praktiserte, var den fulle sannhet åpenbaret.

Lærerik er også slutningen på den tale hvori Jesus peker på de forskjellige vitnesbyrd han kan påberope seg, 5, 31—47. Etter å ha nevnt at Johannes har vitnet for sannheten og etter å ha vist til Faderens gjerningsvitnesbyrd, dveler han særlig ved skriftvitnesbyrdet. Jødene gransker skriftene i den mening at de har evig liv i dem (det vil åpenbart si at loven er ment som veien til livet), men de skjønner ikke at skriftene i virkeligheten vitner om Jesus

Kristus som den hos hvem man alene finner livet. Moses har skrevet nettopp om ham. Han er selv sannheten som han er livet (sml. 14, 5)!

At sannheten likesom nåden først kom ved Jesus Kristus, blir også illustrert i Joh. 6 ved samtalen mellom Jesus og jødene etter bespisningsunderet. Da jødene krever et tegn fra himmelen i likhet med mannen i ørkenen svarer Jesus: «Ikke har Moses gitt dere brødet fra himmelen, men min fader gir dere det sanne brød fra himmelen — det som gir verden liv» (6, 32 f.). Kjennemerket på det sanne himmelbrød er at det gir evig liv, og det slags brød har ennå ikke Moses gitt dem — og dermed sikter vel Jesus ikke bare til mannaen men til Mose lære, lovens ord (sml. Sir. 24, 27). Visstnok har Moses også skrevet om Kristus og for så vidt vitnet om nåden og sannheten, men det er først i evangeliets lys dette blir klart og livgivende sannhet: Jesus er selv livets brød (6, 35, 48). Da Johannes innleder sin beretning om bespisningsunderet med den bemerkning at jødenes påske var nær, har han vel også ment at påskemåltidets idé først ble virkeliggjort i det høyere måltid som Jesus ville berede sine i den hellige nattverd. Sml. min kommentar til Joh. 6.

Som det i kap. 6 var tale om påsken, så hører vi i kap. 7 om løvsalenes høytid. I tilknytning til øsingen av vann fra Siloas kilde som ble utgydt i tempelet på denne fest, innbyr Jesus sine tilhørere til å komme til ham og drikke og selv bli som levende vannkilder ved Åndens gave (7, 37—39). Også dermed uttrykkes det at det først er ved Jesus Kristus nåden og sannheten, som løvsalsfestens vann bare var en skygge av, er kommet til virkeliggjørelse.

Likesom Johannes i prologen har betegnet Jesus Kristus som det sanne lys, så gjengir han i kap. 8—9 Jesu eget vitnesbyrd om seg selv som «verdens lys» (8, 12, 9, 5; sml. også 12, 35, 46). Tross alt det lys loven og profetene inneholdt var det dog først Jesus som i sannhet kunne kalle seg verdens lys (sml. 1, 9). Bare ved å bli i hans ord ville man virkelig lære sannheten å kjenne og bli frigjort fra syndens trelldom (8, 31 ff.). Den ellers uopplyste blindfødte tigger som ved sin tro på Jesu ord ble helbredet, fikk tillike med sitt legemlige syn en åndelig innsikt som gjorde de av sin mosaiske lærdom oppbleste men forblindede fariseere til skamme (kap. 9).

Således kunne vi gjennomgå vårt evangelium fra kapitel til kapitel og vise at likesom nåden er kommet ved Jesus Kristus, så er også sannheten kommet ved ham og først ved ham. Det er den samme tanke som Hebreerbrevet har uttrykt negativt i de ordene:

«Loven har ikke først noe frem til fullkommenhet» (7, 19). Den har bare en skygge av de tilkommende goder (10, 1, sml. 8, 5; Kol. 2, 17). Dette gjelder spesielt lovens kultusbud. Men også Johannes har ganske særlig denne side av loven for øye når han sammenligner åpenbaringen ved Moses med den fullkomne åpenbaring i Jesus Kristus. Vi har sett det når talen er om offeret, resp. påskelammet, likeså når spørsmålet er om tempelet. Men det er ikke bare Hebreerbrevet som gjør gjeldende at Jesus er den fullkomne yppersteprest, tanken derom finnes, om enn mer indirekte uttrykt, også i det fjerde evangelium.

Idet Joh. 11, 49 ff. forteller om Kaifas' kyniske råd i synedriet: «Det er bedre for oss at ett menneske dør for folket enn at hele nasjonen går til grunne!» føyer Johannes selv til: «Dette sa han ikke av seg selv, men som yppersteprest i det året talte han profetisk.» I virkeligheten ble Jesus ikke ofret av jødene ved deres yppersteprest men — som han selv allerede hadde sagt (10, 18) — han satte livet til av seg selv, hva Johannes også understreker ved sin beretning om Jesu tilfangetagelse i Getsemane (18, 4 ff). Om tanken på den store forsoningsdag og yppersteprestens særlige offer på den ikke hos Johannes er uttrykt slik som i Hebr., så er Jesus i det minste anskuet som prest, og siden det var en av ypperstéprestens funksjoner å be for og velsigne menigheten (Lev. 9, 22. Num. 6, 22 ff.) har fortolkerne med rette pleid å betegne Joh. 17 som Kristi yppersteprestelige bønn.[1]) Kort sagt: Jesus har virkeliggjort den idé som ligger til grunn for Moselovens bud om offer, tempel og prestedømme, i Jesus Kristus «følger saken nå på skygge», også om kultusen gjelder det at sannheten først er kommet ved ham. For så vidt er da Johannes' evangelium i særlig slekt med Hebreerbrevet.

Ennå et eksempel på sannhetsbegrepets relasjon til det gammeltestamentlige forbilde må nevnes. I sin avskjedstale betegner Jesus seg selv som det sanne vintre (Joh. 15, 1). Som påpekt i min kommentar til stedet (s. 489 f.), må begrepet «alethinos» her sikte til at først Jesus Kristus virkeliggjør den idé som var uttrykt i G. T.s bilde av Israel som Guds vintre (Jes. 5, 1 ff., ps. 80, 9 ff.). Ikke blott gudsfolkets institusjoner, også gudsfolket selv var bare skyggebilder av den virkelighet som først er gitt i og med Kristi person og gjerning.

Den eldre kritiske teologi har gjerne villet hevde at det fjerde

1) Sml. min artikkel «Das Priestertum Christi im Neuen Testament ausserhalb des Hebräerbrifs (Theol. Literaturzeitung 1947, Sp. 335 ff.) og O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, 1957, p. 105.

evangelium med sin Logos-idé og sin tale om livet, lyset og sannheten er mer hellenistisk enn jødisk orientert. Den nyeste forskning har imidlertid mer og mer måttet modifisere denne oppfatning og erkjenne i hvor høy grad evangeliet er gammeltestamentlig betonet. Den undersøkelse som her er gjort av begrepene nåden og sannheten i vårt evangelium har hos meg selv bidratt til å bekrefte denne erkjennelse, og jeg håper at den også må kunne bidra til det hos mine lesere.

DEN LUTHERSKE LÆREAVGJØRELSE I DÅPSSPØRSMÅLET

Av Leiv Aalen.

— et non confundebar.

I.

Når vi i det følgende tar for oss det vi kaller den lutherske læreavgjørelse i dåpsspørsmålet, er det fordi dette spørsmålet i dag har fått en ny og ganske særegen aktualitet gjennom den norske utgaven av Konkordieboken som nylig er blitt besørget av dr. *Olav Valen-Sendstad.*[1]) Utgiveren har, etter først å ha innledet en polemikk om saken for vel et desenium siden, i de senere år gjort seg bemerket ved en stadig mer polemisk behandling av hele den lutherske læretradisjon i dåpsspørsmålet, forbundet med et forsøk på å reformere vår kirkes tradisjonelle dåpsritual.[2]) Den teologiske begrunnelse for dette har han så tatt opp i sin utgave av Konkordieboken, som igjen utmerker seg ved at den bringer de lutherske beskjennelsesskriftene oppstykket og sammensatt etter en lærebokmessig disposisjon under betegnelsen «Dogmatikken for legmenn». Innenfor denne disposisjon er da også dåpslæren blitt gjenstand for en eiendommelig særbehandling for så vidt som dette kapitel til forskjell fra de øvrige er forsynt med en omfattende polemisk innledning og kritisk kommentar (jfr. kap. 8, s. 308—31 og s. 343—55).[3])

Hele utgaven fremtrer dermed som en vel tilrettelagt ramme hvori utgiveren presenterer et teologisk anliggende som i fremrakende forstand er hans eget, men som ikke godt kan sies å være eiendommelig for Konkordiebokens egen tekst. Det er tvertom denne tekst som her på et meget sentralt punkt blir gjenstand for en kritisk saumfaring, og utgiverens kritiske tese lyder da som følger: «Det er en ubestridelig historisk og teologisk kjennsgjerning at det like

1) Dogmatikken for legmenn. *Konkordieboken* oversatt, systematisk ordnet og med anmerkninger av Olav Valen-Sendstad. Men tillegg av «Kirkens grunn» (Bergen 1957). Arbeidet siteres i det følgende som «Dogmatikken for legmenn».

2) Jfr. min artikkel: Dåpslæren igår og idag i T. T. K. 1957, s. 49 ff, som gir noen spredte bemerkninger om saken.

3) På grunn av dr. Valen-Sendstads sykdom i de senere år har jeg unnlatt å bringe noen egentlig imøtegåelse av den nyere fase i hans polemikk. Men å fortsette med dette også etter den nyeste fase som foreligger med hans utgave av Konkordieboken, kan ikke lenger gå for sannheten og for vår kirkes skyld. — L. Aa.

siden reformasjonstiden har været uklarheter og motsigelser i den *lutherske kirkes* lære om dåpen. Dette forhold preger også *Konkordieboken.* Gjennom denne samling av ypperlige skrifter løper det i dåpslæren to rekker av forskjellige former for lære om dåpen. Men disse to rekker kan på ingen måte forenes i et enhetlig, overfornuftig paradoks. De kan i det hele tatt *ikke* forenes på enhetlig måte. Og det må derfor være noe som er galt og i uorden i læren om dåpen.»[4])

I tilslutning til denne tese reises så spørsmålet om det er mulig å «finne frem i Konkordieboken selv til den genuint reformatoriske, lutherske lære om dåpen», og derpå presenteres så den tolkning av den lutherske dåpslære som er kjent fra tidligere skrifter av samme forfatter.[5]) Men det er likevel en ganske fremtredende forskjell for så vidt som kritikken denne gang er rettet ikke bare mot den lutherske læretradisjon, men mot det som nå likefrem kalles for «*dåpsmagien* i de lutherske bekjennelsesskrifter», og da nærmere bestemt mot en rekke utsagn i Konkordieformelen, som etter utgiverens mening skal innebære «en regulær *utglidning* i dåpslæren», inaugurert av selve Melanchton.[6]) De egentlig «reformatoriske» skrifter i Konkordieboken skal derimot ha «et sterkt anti-magisk grunndrag» og dermed være uten holdepunkt for katoliserende dåpsmagi, bortsett da fra en enkelt «upresis ytring» av Luther i Den store katekisme.[7])

Den angivelige utglidning i dåpslæren, som likefrem ble «stabilisert» gjennom Konkordieformelen, skal imidlertid igjen være forberedt gjennom den *dåpsliturgi* som ble innført med Luthers Taufbüchlein av 1523 og 1526, som med sin «dåpserklæring» skal innebære en gjenopptagelse av den katolske dåpsmagi.[8]) Her fremstår ingen ringere enn «Luther selv» som den egentlige opphavsmann til utglidningen, og dette skal igjen bero på at «samtiden» simpelthen «tvang ham til på *kirkepolitisk* basis å gjenoppta det katolske ritual (1523)» etter at han først hadde avskaffet det, angivelig i 1521.[9]) Resultatet ble «rot og forvirring», for «deretter ble i de følgende tider dette katolske ritual i ly av Luthers autoritet brukt av lutheranerne til likefrem å kverke den reformatoriske dåpslære».[10])

4) Dogmatikken for legmenn, s. 308.
5) Jfr. sammesteds s. 308. De tidligere skrifter er følgende: Ordet som aldri kan dø (Bergen 1949), jfr. kap. V; Velsignelsen i Kristus Jesus (Bergen 1953), jfr. kap. 5; Oppgjør om den lutherske dåpslære (Bergen 1954).
6) Jfr. Dogmatikken for legmenn, s. 351 og 345 ff.
7) Jfr. sammesteds s. 343 f, smlgn. nedenfor til anm. 22. Det siktes her til St. kat. V, 23: «Denn durch die Taufe werden wir erstlich neu geboren» etc.
8) Jfr. s. 308 ff og s. 315 ff, smlgn. s. 326 og s. 345 f.
9) Jfr. s. 309, smlgn. s. 315 og s. 326.
10) Jfr. s. 309, smlgn. s. 310 ff, s. 343 ff og s. 352 ff.

Bortsett fra det urimelige i påstanden om samtidens kirkepolitiske tvang som avgjørende faktor i ritualspørsmålet, rakner denne historiekonstruksjon allerede i selve utgangspunktet, nemlig når det gjelder den påståtte «revisjon av dåpsritualet 1521» som så skal være blitt avløst av »et fullstendig tilbaketog i dåpsritualspørsmålet» i og med Taufbüchlein av 1523.[11]) Det er her av helt underordnet betydning hvor vidt de nyere Luther-utgaver har rett i at det skriftet som skal inneholde en slik revisjon («Wie man recht und verständlich einen Menschen zum Christenglauben taufen soll»), sannsynligvis først stammer fra 1523 og snarest er noe yngre enn første utgave av Taufbüchlein, eller om nyere Lutherforskning med rette har fraskrevet Luther forfatterskapet til dette skriftet.[12]) Det som uansett mulige usikkerhetsmomenter i dette spørsmål er og blir helt fellende for ovennevnte revisjonshypotese, er den ubestridelige historiske kjensgjerning at det både Luther og hele hans samtid anså for den egentlige revisjon av det tradisjonelle dåpsritual, nå engang er hans «Taufbüchlein aufs Neue zugerichtet» fra 1526, som jo har beholdt den nå så famøse «dåpserklæring».[13]) På dette punkt har åpenbart hverken Luther eller noen annen kjent noe behov for revisjon, men ikke desto mindre kan vår utgiver av Konkordieboken på grunnlag av en høyst usikker datering som forlengst er forlatt, proklamere som «den nakne, blanke, historiske og teologiske *sannhet*» at det er et kirkepolitisk kompromiss som har gitt oss «dåpserklæringen om at den døpte nå er gjenfødt».[14])

På dette sviktende grunnlag reises så hele påstanden om «den mere enn 400-årige tradisjon i den lutherske kirke å bygge *dåpslæren* på den *katolske dåpsliturgis* formuleringer», noe det nå endelig gjelder å «bryte helt overtvert med».[15]) Denne påståtte

11) Jfr. s. 315. Sammesteds gjengis slutten av Luthers etterord til Taufbüchlein av 1523, hvor hensynet til «de svake samvittigheter» er anført som grunn til at de fleste «menneskelige tilføyelser» i det tradisjonelle dåpsritual er beholdt (jfr. W. A. XII, s. 48). Luthers skrivemåte skal her «åpenbart» være bestemt av kirkepolitiske vanskeligheter, som «sikkert» skal være kommet av den åndelige umodenhet hos hans tilhengere, og som derfor må «skrives på 'tidens' konto» (s. 315). Disse formodninger strander på det faktum at Luther av prinsipp var konservativ i ritualspørsmål, jfr. om hans holdning bemerkningene til Deutsche Messe i W. A. XIX, s. 44 ff, smlgn. *Vilmos Vajta*, Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther (Stockholm 1952), som avviser tanken om at Luthers *via media* mellom papister og svermere her skulle være en «Kompromisslösung» (s. 335).

12) Jfr. *Gunnar Tranas* anmeldelse av «Konkordieboken» i Vårt Land 18. nov. 1957 samt utgiverens forsøk på imøtegåelse, sammesteds 26. nov. 1957, I utg. *J. G. Walch*, bd. X (1744), s. 2622 er skriftet etter en formodning fra 1564 oppført under Anno 1521, men i 1. utg. av Erl. Ausg., I. Abt. bd. 22 (1833), s. 166 er anført år 1523, smlgn. s. 157. Jfr. ellers W. A. XII, s. 49 ff.

13) Jfr. sammesteds i W. A. XII samt W. A. XIX, s. 531 ff, samlgn. *G. Rietschel*, Lehrbuch der Liturgik, bd. II (Berlin 1909), s. 61. ff og s. 71 ff.

14) Jfr. Dogmatikken for legmenn, s. 309 og s. 315, smlgn. s. 310 ff.

15) Sammesteds s. 312. Vedk. § bærer overskriften: «Motstrid mellom katolsk dåpsliturgi og luthersk dåpslære», dvs. på den lutherske kirkes grunn, jfr. s. 308 ff.

praksis, som det ikke anføres noe belegg for utover formelen «magisk» om alt som minner om «dåpserklæringen», skyldes angivelig «en utrolig misbruk av Luthers autoritet», men ikke desto mindre skal den samme Luther foruten å være «bestemt av *kirkepolitiske* motiver» i dåpsliturgien, samtidig ha gjort seg skyldig i meget betenkelige «læremessige uklarheter».[16]) Det innrømmes nemlig at Luther viser «usikkerhet i dåpslæren» i reformasjonens gjennombruddsår omkring 1520, og noe motstrebende gjøres en tilsvarende innrømmelse også for den følgende periode frem til 1537.[17]) Endog på selveste «høydepunktet av hans *klarhet* i denne sak» (dvs. i skriftet Mot gjendåpen fra 1528) viser Luther seg ikke mer «skarpsindig» enn at han ikke riktig forstår å gardere seg mot «en ny utgave av den forkastede katolske dåpsmagi», for selv på dette høydepunkt savnes fortsatt forståelsen av at «dåpserklæringen om at alle er gjenfødt i dåpen *enten* må helt bortfalle *eller* må forandres på saksvarende måte».[18])

Som unnskyldning for at «Luthers skarpsindige klarhet i dåpslæren» altså fortsatt svikter på det avgjørende punkt, anføres at «selv for den klareste kan det jo klikke av og til» (sic!), men desto mindre unnskyldning synes det å være for «lutheranernes prester og professorer» som gjennom århundrer skal ha «misbrukt Luthers *autoritet* til å utgi *katolsk* dåpslære for å være 'luthersk'.»[19]) Til gjengjeld mener vår kritiker for sin del nettopp på hint uklare høydepunkt hos Luther å ha avdekket «den fullstendige nøkkel til en riktig forståelse av læren om dåpen i Luthers Store og Lille katekismus fra 1529».[20]) Det gjentas først i forskjellige vendinger at Luther «gjør i virkeligheten den katolske dåpserklæring umulig ved sin egen argumentasjon», og løsningen består så bare i å trekke den konsekvens som reformatoren selv ikke maktet endog på selveste «høydepunktet av både Luthers og reformasjonstidens arbeid med dåpsspørsmålet».[21]) Luthers egen nøkkel derimot, slik den faktisk finnes uttalt i et temmelig umedgjørlig utsagn i Den store katekisme om dåpen som inngangen til nådestanden, stemples samtidig som «et 'usystematisk' utsagn som på tilfeldig-pedagogisk måte anskueliggjør kristenstandens *begynnelse* ved å henspille på og bruke den uttrykksmåte folk flest i hans samtid var vant til og fortrolig med fra *det katolske dåpsrituals* 'dåpserklæring' som

16) Jfr. sammesteds s. 309 og s. 315 f.
17) Jfr. s. 313 ff og 316 ff.
18) Jfr. s. 320 f.
19) Jfr. s. 321 og s. 316, hvor det heter at man «forlengst burde ha forstått Luthers *svakhet*, og avhjulpet den».
20) Sammesteds s. 322.
21) Jfr. s. 319 og s. 322, smlgn. s. 317 f og s. 320 f.

Luther hadde forkastet i 1521, men var blitt nødt til å gjenoppta i 1523».[22])

Det er neppe for meget sagt at her munner hele denne konstruksjon ut i den rene ønsketekning (sit venia verbo!), for argumentasjonen går rett besett bare ut på å vise at noe Luther *burde* ha tenkt og sagt om han var like skarpsindig som sin kritiker av i dag, gir oss «den genuint reformatoriske, lutherske lære om dåpen». Tilbake står angivelig bare for «ethvert intellektuelt rettskaffent menneske» å gjøre seg ferdig med forvirringen og dermed å innse at med det som her er skjedd, «burde nå den reformatoriske lære om *dåpen* være tindrende klar og renset fra alt sitt århundrelange rot».[23])

Hva denne angivelige klarhet egentlig består i, får vi komme tilbake til når vi har undersøkt hva som virkelig foregikk i den lutherske reformasjon under utviklingen av den lutherske dåpslære. Det kan bare først ha sin interesse å minne om at dr. Valen-Sendstad for noen år tilbake på det bestemteste tok avstand fra påstanden om at det på dette punkt skulle være noe «uavsluttet» i den lutherske bekjennelse, en påstand som da mer gjaldt Conf. Augustana og Apologien enn de lutherske katekismene.[24]) Når han i dag derimot ikke viker tilbake for endog å tale om innbyrdes uforenlige læremåter i bekjennelsesskriftene, er det ikke bare en smule oppsiktsvekkende for en tilhenger av Konkordieboken å være, men det er også respektabelt sammenliknet med atskillig rund og uthulet «bekjennelsestroskap» av mer tradisjonell type. Som det vil forståes, er begrunnelsen for det hele ikke fullt så respektabel, og den følgende undersøkelse vil bekrefte dette.

II.

Når vi her stiller undersøkelsen av den lutherske dåpslære inn under begrepet *læreavgjørelse*, dreier det seg i prinsippet om et motstykke til det foran refererte forsøk på å skjelne mellom «den genuint reformatoriske, lutherske lære om dåpen» og de angivelige «læremessige uklarheter» som opptrådte under utviklingen av denne lære. Men vi orienterer oss da på en helt annen måte enn dette mislykte forsøk, som bare altfor åpenbart opererer med mer eller mindre inadekvate «spørsmålsstillinger» og derfor ikke er i stand til virkelig å «oppklare og bringe orden i saken».[25]) For øvrig må

22) S. 326, jfr. 343 om «en upresis ytring i samtidens 'populære' smak», smlg. anm. 7.
23) Jfr. s. 310 og s. 331, smlgn. s. 355.
24) Jfr. Ordet som aldri kan dø, s. 173 ff, hvor det gjelder en slik påstand fra min artikkel: Evangeliet og nådemidlene, jfr. T.T.K. 1947, s. 48 ff.
25) Jfr. Dogmatikken for legmenn, s. 309 f.

vi her når det gjelder læreavgjørelsens begrep og betydning, nøye oss med å henvise til den redegjørelse som er levert i skriftet «Bakenfor inferno» (Oslo 1955).[26]) Her først bare noen bemerkninger til den dogmehistoriske ramme for en slik undersøkelse.

Vi har allerede påpekt det konstruktive i selve den kritiske grunntese fra ovennevnte forsøk, hvoretter «uklarhetene og motsigelsene i den lutherske dåpslære lar seg føre tilbake på motsigelser mellom *dåpslære* og *dåpsliturgi*».[27]) Men dertil kommer at selve «det *kjernespørsmål* og den *ledetråd*» som hele dette forsøk er lagt opp etter, ikke røper den ringeste forståelse for den vel kjente dobbeltfront som den lutherske reformasjon her som ellers i sakramentlæren stod i, mot den romersk-katolske sakramentalisme og den svermersk-reformerte spiritualisme.[28]) Taufbüchleins «dåpserklæring» tolkes uten videre som «katolsk dåpsmagi», og dermed er ledetråden gitt for en inrangering av den overleverte lutherske dåpslære under samme rubrikk. Til den motsatte kant anføres i høyden en forsiktig reservasjon overfor reformert dåpslære og en avstandtagen fra gjendøperne og baptismen.[29]) Men i forhold til de reformerte kan dette like gjerne slå om i en temmelig uforbeholden anerkjennelse, som i følgende utsagn fra utgaven av Konkordieboken: «De schweiziske reformatorer, Zwingli og Calvin, hadde fra første stund vært like så klare som Luther var i begynnelsen av 1520-årene. Men de gjorde intet tilbaketog, slik som Luther i 1523. Følgelig kunne de 'reformerte' beskylde 'lutheranerne' for å være 'papister' med sitt dåpsritual. Det var jo en sannhet om enn med modifikasjoner».[30])

Dette refererer seg til striden om eksorsismen, men sett på bakgrunn av de stadige utfall mot «lutheranerne», hvor det ikke merkes noe til slike modifikasjoner, sier det mer enn nok om hvordan vår kritiker innsikter det dogmehistoriske perspektiv. Vi har allerede i en tidligere artikkel påpekt at han er havnet i en vesentlig calvinsk dåpslære som han søker å ikle et «luthersk» gevant, og det kan derfor ikke undre en at han nå i likhet med de reformerte likefrem bryter staven over den lutherske kirke både hva dåpsliturgi og hva dåpslære angår, bortsett fra de «reformatoriske» bekjennelsesskrif-

26) Jfr. *Sverre Aalen og Leiv Aalen*. Bakenfor inferno (Oslo 1955), s. 57 ff. Smlgn. *H. Sasse* i Luth. Kirketid. 1939, s. 371: «Vi skjelner mellom teologisk drøftelse og læreavgjørelse, og til bekjennelsenes læreavgjørelser uttaler vi vårt Ja.»

27) Dogmatikken for legmenn, s. 309.

28) Jfr. Oppgjør om den lutherske dåpslære, som legger opp hele problematikken ut fra motsetningen mellom «katolsk» og «reformatorisk (protestantisk)» lære (s. 21 ff) og i så måte danner bakgrunnen for Dogmatikken for legmenn.

29) Jfr. Ordet som aldri kan dø, hvor de reformerte tilskrives et «mellomstandpunkt mellom antisakramentalisme og identisme» (s. 159), dvs. mellom en rent symbolsk-sekterisk og så forf.s egen sakramentforståelse, som vil være luthersk.

30) Dogmatikken for legmenn, s. 345.

ter.[31]) Det eneste originale i så henseende er påstanden om at det angivelige tilbakefall til «katolsk dåpsmagi» opprinnelig var kirkepolitisk motivert, men dette tjener igjen bare til å rettferdiggjøre en Luther-tolkning som ikke er mindre original for så vidt som den i det minste i læremessig henseende søker å skille reformatoren ut fra den frafalne lutherdom og stille ham på linje med Calvin. Det besynderligste ved det hele er at denne reformatoriske «klarhet» endog skal omfatte Zwingli, som i luthersk dogmehistorie med atskillig rett stilles på linje med svermerne.[32])

Helt uten analogi er denne form for «Luther-renessanse» ikke innenfor moderne dogmehistorie, men i dette tilfelle savner den som historietolkning betraktet enhver plausibel begrunnelse, uansett Luthers angivelige «usikkerhet i dåpslæren til ca. 1525».[33]) At Luthers dåpslære til da enda ikke var helt avklaret, er i og for seg alment anerkjent, men hva det her dreier seg om, kan man først ha en historisk begrunnet forståelse av ut fra den like alment anerkjente dobbeltfront som ovenfor er nevnt. Den beste analyse som hittil er levert av dette forhold, er den utmerkede undersøkelse av *Ruben Josefson*, «Luthers lära om dopet» (Stockholm 1944). Josefson påviser hvordan Luther under sin utviklingsgang på dette punkt begrunner og aksentuerer dåpslæren noe forskjellig fram til den avklarede utforming i katekismene, alt etter som den polemiske front er rettet mot Rom eller mot svermerne, men at det gjennom de forskjellige faser likevel merkes «huru det djupaste motivet förblir detsamma».[34])

Som påpekt av *Werner Elert* er katekismenes dåpslære i alle stykker bestemt av «die Grundgedanken der Rechtfertigungslehre», men som han i en annen sammenheng påpeker, er forutsetningen da igjen «daß die Taufe neben der Verkündigung und also auch neben der Korrelation von Verkündigung und Glauben eine selbständige Funktion hat».[35]) Det første synspunkt markerer fronten mot romerkirken, og her kommer da *løfteordet* og dermed også troen inn som noe vesentlig for evangelisk sakramentoppfatning. Det annet derimot markerer like sterkt fronten mot svermerne og

31) Jfr. Dogmatikken for legmenn, foruten s. 308 ff særlig s. 343 ff, smlgn. min artikkel: Dåpslæren igår og idag. T.T.K. 1957, særlig s. 65 f. Den tilsvarende «Haupteinwand gegen den lutherischen Sakramentarismus» i dåpslæren innenfor calvinsk dogmatikk finnes anført hos *Heinrich Heppe*, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche (ny utg. ved Ernst Bizer, 1935) s. 493.

32) Jfr. *Gustav Plitt*, Einleitung in die Augustana, bd. II (Erlangen 1868) om Zwinglis dåpslære og dens forhold til gjendøperne og til Luther, s. 264 ff.

33) Jfr. Dogmatikken for legmenn, s. 313 ff, hvor usikkerheten tolkes i stil med det før omtalte «høydepunkt», smlgn. ovenfor til anm. 18 ff.

34) Jfr. *R. Josefson*, Luthers lära om dopet (Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1944), s. 13.

35) Jfr. *W. Elert*, Morphologie des Luthertums, bd. I (München 1931), s. 258, og av samme forf. Der christl. Glaube (3. Aufl. Hamburg 1956), s. 447.

de reformerte, og her er det like vesentlig at dåpens *tegnhandling* kommer inn som det troen her har å holde seg til for å gripe det i dåpen oppfylte nådeløfte. Til begge sider blir det til sist spørsmål om den fornyelse av den bibelske forståelse av nåden i Kristus, som Luther gjorde gjeldende både mot sakramentalismen og mot spiritualismen.[36])

III.

Vi kan her bare ganske kort skissere hvordan den lutherske læreavgjørelse om dåpen hos Luther er blitt forberedt gjennom den nevnte polemiske dialektikk, rettet først mot romerkirken og dernest mot svermerne for så å munne ut i katekismenes dåpslære. For *årene 1515—18,* da Luther her som ellers var i ferd med å vikle seg ut av tradisjonens innflytelse uten helt å bryte med den, foreligger det en grundig undersøkelse av *Werner Jetter,* «Die Taufe beim jungen Luther» (Tübingen 1954), som i alle detaljer forfølger det evangeliske grunnmotiv som allerede her er i virksomhet under utformingen av dåpslæren. Det fremgår her at Luther i dåpslæren som ofte ellers fra først av er avhengig av Augustin, den mest evangeliske blant kirkefedrene, men at han samtidig utformer den augustinske ansats på en måte som fører ut over det romersk-katolske element hos kirkefaderen.[37]) Det som her peker ut over Augustin og dermed også bringer Luther i motsetning til romerkirken, er ikke bare den nye forståelse av troen som mottagelse av nåden, men også og fremfor alt tanken om *dåpens blivende betydning for kristenstanden:* «War sie (sc. die Taufe) bis dahin letzten Endes rituell verstanden worden, so begreift Luther sie jetzt eschatologisch: der neue ordo, den uns die Taufe eröffnet, in dem die Strahlen der Gnade von Christus her das Leben im Glauben durchströmen, ist in Zeit und Ewigkeit unser eines, einziges Heil.»[38])

Dette er det samme som i Taufbüchlein av 1526 uttrykkes så at «ist doch die Taufe unser einiger Trost und Eingang zu allen göttlichen Gütern und aller Heiligen Gemeinschaft».[39]) Dermed er Luthers viktigste anliggende i dåpslæren angitt, det som like fra først av danner den egentlige ledetråd også under oppgjøret med Rom. Nettopp i *årene omkring 1520,* da skriftene «Ein Sermon von

36) Jfr. *M. Schneckenburger,* Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs, bd. I—II (Stuttgart 1855), som gir en lærerik historisk-systematisk analyse av det gjensidige forhold mellom konfesjonene, så og i spørsmålet om dåpen og rettferdiggjørelsen, særlig bd. II, s. 45 ff. og s. 83 ff. Av nyere undersøkelser kan nevnes *Regin Prenter,* Spiritus Creator (2. utg. Kbh 1946), som trekker opp dobbeltfronten i sakramentlæren hos Luther, jfr. s. 142 ff.

37) Jfr. *W. Jetter,* Die Taufe beim jungen Luther (J. C. B. Mohr, 1954), s. 318 ff. og sammenfatning s. 341 ff.

38) Sammesteds s. 317.

39) Jfr. Die Bekenntnisschriften der evang.-luth. Kirche (1930), s. 537 f.

dem heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe» og De captivitate babylonica etc. ble til, er det dåpen som inngang til og blivende grunnlag for kristenstanden kampen egentlig står om for Luther. Det han da særlig vender seg imot, er romerkirkens såkalte botssakrament som faktisk hadde fortrengt dåpens blivende betydning og dermed erstattet nåden i Kristus med et system av botsøvelser, disse da tenkt som vilkår for absolusjonen og dermed som menneskelig medvirkning i frelsestilegnelsen. Til belysning av dette hitsettes følgende avsnitt fra Luthers dåpssermon fra 1519, her gjengitt i en modernisert tysk utgave:

«Derart sind auch die, die da meinen, ihre Sünd mit Genugtuung tilgen und ablegen zu können, kommen auch so ferne, daß sie der Tauf nit (sc. nicht) mehr achten, gerad als hätten sie nit mehr bedurft, denn daß sie aus der Tauf herausgehoben seien und wissen nit, daß sie durchs ganze Leben bis in den Tod, ja am Jüngsten Tag Kraft hat, wie droben gesagt. Drum meinen sie etwas anders zu finden, die Sünd zu vertilgen, nämlich die Werke, und machen also sich selbst und allen andern böse, erschrokkene, unsichere Gewissen, Verzagtheit im Tod; und wissen nit, wie sie mit Gott dran sind, achten, die Tauf sei nun durch die Sünd verloren und nichts mehr nütze. Davor hüt dich beileibe! Denn wie gesagt: Ist jemand in Sünd gefallen, so gedenk er am stärksten an seine Tauf, wie sich Gott daselbst mit ihm verbunden hat, alle Sünd zu vergeben, so er wider sie fechten will bis in den Tod. Auf dieselbige Wahrheit und Verbindung Gottes muß man sich frölich wagen, so geht die Tauf wieder in ihrem Werk und Kraft, so wird das Herz wieder zufrieden und fröhlich, nit in seinen Werken oder Genugtuung, sondern in Gottes Barmherzigkeit, die ihm in der Tauf zugesagt ist, ewiglich zu halten. Und an dem Glauben muß man also festhalten, daß, ob auch alle Kreatur und alle Sünd einen überfielen, er dennoch dran hange, dieweil, wer sich davon läßt abbringen, der macht Gott zu einem Lügner in seinem Verbinden in dem Sakrament der Tauf» (W. A. II, s. 733, 7 ff, her etter Münch. Ausg. bd. I, 1938, s. 370 f).

Fra nå kommer Luther stadig tilbake til en tradisjon fra kirkefaderen Hieronymus hvoretter botssakramentet skal være «den annen redningsplanke» for dem som har lidd skibbrudd på dåpens nådestand.[40]) I *De captivitate*, det store kampskrift fra 1520, tar han i de skarpeste vendinger avstand fra dette og anklager romerkirken for med dette «å føre folket helt bort fra dåpen» så de helt glemmer Guds nåde i Kristus og i steden søker en forgjeves trøst i botsøvelsenes svære tyranni.[41]) Avsnittet om dåpen begynner

40) Jfr. fra hans senere år W. A. XXXIV, 1. Abt. s. 91 ff; XLVI, s. 171, 196 og 199; XLVII, s. 171. Mest kjent er St. kat. IV, 81, jfr. stedet med utførlig henvisning til Hieronymus' verker i Bekenntnisschriften, s. 706, anm. 9.
41) Jfr. W. A. VI, s. 527, 12 ff og 25 ff.

her med en lovprisning for at barnedåpen ved et nådens under er opprettholdt i kirken uten innblanding av menneskepåfunn, men føyer så til at «har ikke djevelen vært istand til å gjøre ende på dåpens kraft hos barna, så har det til gjengjeld lykkes ham å gjøre ende på den hos alle voksne, slik at det knapt nok er noen mer som kommer i hu at han er døpt, enn si som roser seg av det, etter som det er oppfunnet så mange andre veier til å oppnå syndsforlatelse og komme til himmelen».[42] Mot dette setter Luther *troen på dåpens løfteord,* på ordet fra Mark. 16, 16 som innbyr oss til å bygge vårt salighetshåp på dåpens nåde: «På det (sc. promissio) beror hele vår frelse, men det må da også tas i akt på en slik måte at vi øver vår tro på det og overhodet ikke tviler på at vi er salige når vi er døpt», og det legges til at «slik vantro gjør Guds løfte til løgn, og det er den største av alle synder».[43])

Som det vil fremgå av dette utsagnet, har Luther allerede her oppfattet dåpen mottatt i tro som *oppfyllelsen av det spesielle løfteord* som er knyttet til dåpshandlingen, slik han senere fremstiller saken i katekismenes dåpslære.[44]) På dette beror til sist talen om dåpen som inngang til og blivende grunnlag for kristenstanden etter Luther, men i De captivitate betones enda løfteordet så å si på bekostning av selve dåpens tegnhandling (signum), slik at han her for en overfladisk betraktning kan synes å kunne tas til inntekt for en mer calvinsk oppfatning av forholdet mellom tro og løfteord.[45]) Det heter således i tilknytning til en augustinsk klingende formel (non sacramentum, sed fides sacramenti iustificat) at «altså rettferdiggjør ikke dåpen noen og er heller ikke til nytte for noen, men troen på det løfteord som dåpen slutter seg til, den er det nemlig som rettferdiggjør og som oppfyller det som dåpen betegner».[46]) I tilslutning til dette følger en mer generell vending av samme innhold (sacramenta non implentur dum fiunt, sed dum creduntur), og det innføres også en tolkning av Mark. 16, 16 hvoretter «troen er så nødvendig i sakramentet at den kan frelse også uten sakramentet».[47])

Slike utsagn har sine paralleller også i den fase av Luthers utvikling som W. Jetter behandler, men de finner sin forklaring i fronten mot den spesifike sakramentnåde som den skolastiske tra-

42) Sammesteds s. 527, 9 ff, jfr. lovprisningen s. 526, 35 ff, smlgn. W. A. XXXVI, s. 108.
43) Sammesteds s. 527, 36 ff. og s. 528, 1 f.
44) Jfr. min artikkel: Dåpen igår og idag, T.T.K. 1957, s. 67 ff.
45) Jfr. *R. Josefson,* Luthers lära om dopet, s. 20 ff og s. 105 ff, smlgn. til den konfesjonelle motsetning *M. Schneckenburger,* ovenfor anm. 36.
46) Etter W. A. VI, s. 532, 36 ff, jfr. den nevnte formel sammesteds s. 532, 29, smlgn. et parallelt utsagn fra 1518 med belegg fra Augustin anført i Otto Clemens Luther-utg. bd. I (Berlin 1933), s. 105, jfr. ellers W. A. XVII, 1. Abt. s. 81, 5 ff (1525).
47) W. A. VI, s. 533, 36 ff, jfr. den nevnte vending sammesteds s. 533, 10 f, smlgn. om AugustinW. A. XI, 301, 10 ff, hvor tilsvarende formler anføres (1523).

disjon la inn i dåpens tegn, og som R. Josefson har påpekt, fører denne motsetningen i De captivitate til «ett skenbart tilbakaskjutande av tecknets, dophandlingens betydelse».[48]) Men det Luther da vender seg imot, er egentlig bare en sakramentalistisk oppfatning av tegnets betydning, en oppfatning som skyter Guds trosskapende nådehandling i dåpen til side og i steden lar en sakramental kraft virke som appell til menneskets egen gjerning. Dette fremgår klart nok av den kommentar som Luther samme steds gir til utsagnet om troen som oppfyllelsen av dåpens løfterord:

«Altså kan det heller ikke være sant at det i sakramentene ligger en virksom kraft til rettferdiggjørelse eller at de er virkekraftige tegn for nåden. Alt dette sies nemlig til avbrekk for troen, ut fra manglende kjennskap til Guds løfte, så sant man da ikke med virksom kraft mener at de med største visshet og kraft meddeler nåden om en fast tro kommer til. Men at det ikke er i denne mening man tilskriver dem en virksom kraft, fremgår av at man sier de gagner alle og da også de gudløse og vantro, bare de ikke slår en bom for, som om ikke nettopp vantroen var den aller verste og argeste bom for nåden; i den grad har man strevd for av sakramentene å gjøre et påbud, av troen en gjerning. For dersom sakramentet gir meg nåde fordi jeg tar imot det, da får jeg nåde ved min egen gjerning, ikke ved troen, og da griper jeg heller ikke løftet i sakramentet, men bare det tegn som av Gud er innstiftet og påbudt. Altså ser du klart hvordan sakramentene slett ikke er blitt forstått av sentens-teologene (sc. skolastikerne), fordi de ikke har hatt noen forståelse hverken for troen eller for løftene, men bare har heftet seg ved tegnet og tegnets bruk og fra troen har dradd oss til gjerningen og fra ordet til tegnet; derfor har de som sagt ikke bare tatt sakramentene til fange, men så langt det stod til dem, avskaffet dem» (etter W. A. VI s. 533, 14 ff).

Luther konkluderer her med at «vi må åpne øynene og lære mer å gi akt på ordet enn på tegnet, mer på troen enn på gjerningen eller tegnets bruk, og vite at hvor Guds løfte er, der kreves tro, og at begge deler er så nødvendige at det ene ikke kan være virkekraftig uten det annet», noe han begrunner med at «ikke kan man tro uten at det er et løfte, og heller ikke kan løftet bli virksomt uten at det blir trodd; men når begge deler er der i gjensidig forening, da gir de sakramentene en sann og fullviss virkekraft».[49])

Av dette vil det fremgå at Luthers hensikt i De captivitate i virkeligheten ikke er å fraskrive dåpssakramentets tegnhandling frelsende kraft eller med Calvin å redusere tegnet til et ytre sym-

48) Jfr. R. Josefson, Luthers lära om dopet, s. 20.
49) Jfr. W. A. VI, s. 533, 29 ff. Smlgn. s. 517, 7 ff: Quilibet enim facile intelligit, quod haec duo sunt simul necessaria, promissio et fides: sine promissione enim credi nihil potest, sine fide autem promissio inutillis est, cum per fidem stabiliatur et impleatur.

bol på en indre nådevirkning som selv ikke avhenger av sakramentet som sådant.[50]) Hensikten er tvert om å sette inn løfteordet som det som gir både dåpen selv og dermed også troen den fulle kraft og mening, eller for å si det med W. Jetters ord som også kan anvendes på De captivitate: «Das Denken von Zeichen und Bedeutung her beginnt schon, das sakramentalistische Denken von Akt und Wirkung her abzulösen. Das ist aber nicht die Ablösung einer realistischen durch eine symbolistische Tauflehre. Luther geht es nicht um die geringere, sondern um eine größere Realität des Taufgeschehens».[51])

Her å operere med en «katolsk dåpsmagi» som motsetning til en generell tro på evangeliets løfter også uavhengig av dåpen (virket av Ordet «med vannet» eller «uten vannet»), gjør hverken fyldest for romerkirkens sakramentoppfatning eller for den lutherske dåpslære.[52]) Når Luther og den lutherske bekjennelse tar avstand fra en frelsende sakramentvirkning *ex opere operato,* dreier det seg ikke om noen «anti-magisk» bestemmelse i den mening som det aktuelle «Oppgjør om den lutherske dåpslære» her opererer med.[53]) En slik polemikk skyter helt over målet allerede når det gjelder romerkirken, for man behøver bare å slå opp i hvilken som helst romersk-katolsk dogmatikk for å se at denne kirke, bortsett fra en ikke-frelsende *character indelebilis,* gjør sakramentvirkningen i dåpen — som for øvrig også i de andre sakramenter — vesentlig avhengig av den menneskelige aktivitet og habitus hos mottakeren.[54]) Likeså behøver man bare å lese igjennom det ovenfor siterte avsnitt fra De captivitate for å se at det just er denne *synergisme* (at «sakramentet gir meg nåde fordi jeg tar imot det», så jeg får «nåde ved min gjerning, ikke ved troen») Luther her som ellers vender seg imot når det gjelder den romersk-katolske sakramentalisme.[55])

Mot synergismen betoner Luther da også at dåpen er Guds gjerning og ikke menneskeverk, og likeså at «dåpen er det første og det grunnleggende av alle sakramentene», det hvortil man vender tilbake i omvendelsens bot (her enda tenkt som sakrament), det

50) Jfr. Calvins Institutio, bd. IV, kap. 14, pkt. 14, hvor nådevirkningenes prinsipielle uavhengighet av den sakramentale besegling betones, smlgn. om dåpen sammesteds kap. 15, pkt. 2.
51) *W. Jetter,* Die Taufe beim jungen Luther, s. 323.
52) Jfr. *R. Prenter,* Spiritus creator, som til talen om romersk-katolsk «sakramentmagi» bemerker at uttrykket uansett et «lille gran av berettigelse» i seg selv er «meget uheldigt og burde forsvinde fra protestantiske dogmehistorier, hvor det kun anretter forvirring» (s. 166).
53) Jfr. *O. Valen-Sendstads* arbeid med denne titel (ovenfor anm. 5).
54) Jfr. *Matth. Jos. Scheeben,* Handbuch der katholischen Dogmatik, bd. IV v/ Leonh. Atzberger (nytrykk 1933), s. 483 og s. 522, likeså *Ludwig Ott,* Grundriss der katholischen Dogmatik (Freiburg i. Br. 1952), s. 398 og s. 413 f.
55) Jfr. *R. Prenter,* Spiritus creator, s. 142 ff og særlig s. 149 ff.

«hvorpå vår samvittighets fremste herlighet beror».[56]) Det blivende i dåpen er da ikke et generelt nådeløfte, men derimot *det spesielle løfteord som i dåpen oppfylles for og ved troen.* Dette fremgår av det allerede siterte utsagn om at vantroen her består i å mistvile om dette og dermed å gjøre løftets Gud til løgner, som det også sies i et tilsvarende utsagn fra Luthers dåpssermon av 1519, jfr. det lange sitat derfra i det foregående.[57]) I denne sermon heter det da også at syndsforlatelsen er forbeholdt dem som er døpt og dermed opptatt i nådepakten med Gud, og på tilsvarende måte tales det i De captivitate om dåpens løfte, dvs. det i dåpen oppfylte nådeløfte, som det skip «hvori alle de fraktes som seiler til frelsens havn.»[58])

IV.

Det som her er fremholdt, beskreftes av det Luther i det paralelle avsnitt om nattverden sier om troen og løftet i De captivitate. Også her kan han under henvisning til Augustin tale som om sakramentets tegnhandling, selve nattverdnytelsen, var overflødig når bare troen på «testamentets» løfteord er der.[59]) Det viser klart nok at han i sakramentlæren enda befinner seg på et forberedende trin, for senere utviklet han en typisk sakramentsrealisme og betonte da også tegnet (signum) som uunnværlig nettopp for troen, da med front mot Zwingli og svermerne.[60]) Men samtidig er det også klart at han allerede i De captvitate til forskjell fra det spiritualiserende trekk hos Augustin tenker helt realistisk om sakramentets frelsesgave, og parellellen mellom dåps- og nattverdlære er nettopp i det stykke meget slående.[61]) Til tross for den polemisk betingede reduksjon av tegnets betydning som før er omtalt, heter det således med sikte på den sakramentale tegnhandling i nattverden:

«Derfor er nattverden (Missa) etter sitt vesen egentlig ikke annet enn Kristi ord: 'Ta og et' etc., som om han ville si: Se her, du syndige og fordømte menneske, av ren og ufortjent kjærlighet hvormed jeg elsker deg etter Faderens barmhjertige vilje, lover jeg deg med disse ord, forut for enhver fortjeneste og bønn fra din side, forlatelse for alle dine synder

56) Jfr. W. A. VI, s. 531, 7 ff, s. 528, 17 ff, s. 529, 22—34 og s. 530, 2 f, smlgn. s. 530, 19—31 om Gud i Kristus som dåpshandlingens egentlige subjekt.
57) Jfr. W. A. II, s. 733, 7 ff.
58) Jfr. W. A. II, s. 733, 29 f og VI, s. 529, 24 ff.
59) Jfr. W. A. VI, s. 518, 17 ff, smlgn ovenfor til anm. 47 samt følg. anm.
60) Jfr. W. A. XX, s. 388 hvor det i en preken om dåpen fra 1526 til Mark. 16, 16 sies at troen har forrangen, men så med front imot svermerne legges til at frelsen her i kraft av ordet er tillagt dåpens tegn(7 ff), hvorfor troen i vannet mottar Åndens gave etter Tit. 3, 5 (20 ff), smlgn. parallellen med nattverden s. 387, 27 ff. Det hele er rettet imot dem som fraskriver dåpen nødvendighet og reduserer den til et symbolsk kjennetegn på kristenstanden, jfr. s. 385, 30 ff.
61) Jfr. *R. Josefson*, Luthers lära om dopet, s. 82 ff og 105 ff, smlgn. 117 ff.

og evig liv. Og forat du skal være helt viss på dette mitt løfte som ikke tas tilbake, vil jeg hengi mitt legeme og utgyte mitt blod og ved selve denne død bekrefte dette løfte og så etterlate begge deler til et tegn og en påminnelse om dette løfte for deg. Når du nyter nattverden (frequentaveris), da skal du komme meg i hu og forkynne, prise og takke for min kjærlighet og godhet imot deg. — Av dette ser du at for en verdig nytelse av nattverden kreves det ikke noe annet enn troen, som fast forlater seg på dette løfte, holder Kristus for å være sanndru i disse hans ord og ikke tviler på at disse veldige gode er gitt den» (sibi haec immensa bona esse donata, non dubitet. Etter W. A. VI, s. 515, 17 ff).

Promissio, slik Luther her bruker begrepet i sakramentlæren, betegner etter dette ikke bare et løfte om noe som først meddeles så å si i annen omgang, på vilkår av at troen kommer til som mottagelse av gaven. Løftet er etter hele sammenhengen selve *det utlovede frelsesgode* (sc. remissio peccatorum et vita aeterna) slik det meddeles i og med sakramentets tegn, som dermed for troen danner bekreftelse på gavens realitet og faktisitet (haec immensa bona esse donata).[62]) Men gaven selv gis til troen og mottas ved troen, og derfor heter det i samme forbindelse om forholdet mellom løftet og troen at det som Gud trenger, ikke er våre gjerninger (dem trenger våre medmennesker), men derimot at «han av oss holdes for sanndru i sine løfter», så at «han hos oss oppnår sin ære idet vi mottar og har alle goder, ikke ved vårt løp, men ved at han selv forbarmer seg, lover og skjenker» (non nobis currentibus, sed ipso miserente, promittente, donante omnia bona accipimus et habemus).[63]) Det som her sies om nattverden, svarer som man vil se, helt til det som foran er referert fra avsnittet om dåpen, hvoretter troen på løfteordet består i at vi holder løftets Gud for sanndru og derfor «overhodet ikke tviler på at vi er salige når vi er døpt» (prorsus non dubitantes, nos esse salvos, postquam sumus baptisati).[64])

Først ut fra dette kan vi da også forstå De captivitates sterke betoning av promissio som det blivende i dåpen, det som troen stadig får lov til å gripe på ny eller vende tilbake til på tross av synd og frafall. Nettopp fordi sakramentet i seg selv er det oppfylte løfteord, krever det *tro på at løftet her virkelig er oppfylt,* og derfor kan det sies at «slik ser du hvor rikt et kristenmenneske eller en døpt er, for endog om han ville det, kan han ikke gå glipp av sin salighet med aldri så store synder, med mindre han ikke vil

62) Jfr. W. A. VI, s. 515, 21 og 29, smlgn. 519, 27 ff hvor promissio illustreres ved bildet av en pengesum som foreligger som gave forut for mottagelsen.
63) Jfr. s. 516, 30 ff, spesielt 34 ff.
64) Jfr. s. 527, 36 ff, smlgn. ovenfor til anm. 43.

tro; ingen synder kan nemlig fordømme ham, uten vantroen alene».[65]) Som før nevnt består vantroens synd her fremfor alt i å mistvile om løftets oppfyllelse i dåpen, og derfor kan det i tilknytning til det før siterte utsagn om dåpen som det oppfylte løfte hete som følger:

«Dette er den forkynnelse man flittig skulle innprente folk, dette løfte skulle man uavlatelig la lyde på ny, stadig gjenta dåpen, uten opphør oppvekke og understøtte troen. For likesom dette Guds løfte når det en gang er uttalt over oss (semel super noes lata), bevarer sin sannhet like til døden, så må troen på løftet aldri oppgis, men like til døden opprettholdes og styrkes ved stadig å komme det løfte ihu som er gitt oss i dåpen (perpetua memoria promissionis eiusdem in baptismo nobis factae). Derfor når vi reiser os fra synder eller gjør bot, da gjør vi ikke annet enn at vi vender tilbake til dåpens kraft og til troen, det som vi er falt ifra, og igjen kommer til det den gang gitte løfte som vi ved synd hadde forlatt (ad promisssionem tunc factam redimus, quam per peccatum deserueramus). Sannheten i det en gang gitte løfte (veritas promissionis semel factae) blir nemlig stående for å ta imot oss med utstrakt hånd når vi vender tilbake» (etter W. A. VI, s. 528, 8 ff).

Men er dåpen på denne måten en *promissio semel facta,* et løfte som en gang for alle er skjedd fyldest på den døpte og stadig er og blir oppfylt på ham så sant han virkelig tror dette, da er det dermed også gitt at *troen selv inngår i oppfyllelsen av løfteordet* (jfr. Mark. 16, 16), da ikke som noen betingelse for oppfyllelsen, men som den første og vesentligste frukt av den. Det er dette Luther vil ha frem med de før nevnte augustinske formler, og derfor heter det at «med troen på sakramentene må du begynne, uten noen gjerninger, om du vil bli salig, men på troen følger så selve gjerningene, bare at du ikke akter troen for noe ringe», for den er til forskjell fra de gode gjerninger som Gud virker i oss, helt og holdent et Guds verk, virket «i oss og uten oss» (in nobis et sine nobis).[66])

Men på grunn av det paradoksale forhold som her består mellom det løfte som forut for troen er oppfylt for troen i dåpen, og den tro som ved å motta det i dåpen oppfylte løfte også selv inngår i oppfyllelsen av dåpens løfteord, gjelder det da også at «uten at denne tro er til stede eller kommer til, er dåpen til ingen nytte, men er tvert om til skade ikke bare når den mottas, men også senere hele livet igjennom».[67]) Og det skadelige, det som gjør at

65) Jfr. s. 529, 11 ff.
66) Jfr. s. 530, 12 ff, smlgn. ovenfor til anm. 46 f, samt anm. 68.
67) Jfr. s. 527, 38 ff.

dåpen for vantroen blir til fortapelse og ikke til frelse, er da nettopp det at troen på det i dåpen oppfylte løfteord mangler og at det derfor heller ikke blir noe av den åndelige død og oppstandelse med Kristus som dåpen for den døpte «betegner» (significat).[68])

I samsvar med dette kan Luther allerede i sin dåpssermon fra 1519 si: «Glaubst du, so hast du. Zweifelst du, so bist du verloren», og forutsetningen er da også her det i dåpen oppfylte løfte som igjen innebærer at «allein denen die Sünden vergeben werden, die getauft sind».[69]) Det er altså her ikke tale om bare å tro på et generelt nådeløfte som skulle oppfylles ved troen også uavhengig av dåpen og i høyden trenge en symbolsk besegling i dåpen, for det å ha eller eie frelsen ved troen forutsetter tvert imot den reale meddelelse av frelsen i dåpen, som så enten kan bli til frelse for og ved troen eller bli til fortapelse for og ved vantroen.[70]) Derfor kan det sies p. d. e. s.: «Also liegt gar alles an Glauben», og troen må da selv tre i virksomhet for også i livets virkelighet å «drive ut» den i dåpen tilgitte synd, men samtidig gjelder p. d. a. s. «Es ist aber alles beide der Taufe Werk.»[71])

V.

I det som foran er anført fra dåpslæren hos Luther under oppgjøret med Rom, finnes allerede de vesentlige trekk i den lutherske læreavgjørelse slik den senere gikk over i *katekismenes dåpslære* for der å få sin endegyldige utformning, som så igjen fant sin bekreftelse i Conf. Augustana og Apologien. Da vi i en tidligere artikkel: «Dåpslæren igår og idag» har skissert hvordan dåpslæren er utformet i bekjennelsesskriftene, kan vi her nøye oss med en kort omtale av det som i den foreliggende forbindelse er av særlig interesse under læreavgjørelsens synsvinkel.[72])

Det som hos Luther trer til under den endelige utformning av dåpslæren, er så å si bare en *rehabilitering av tegnets nådemiddelkarakter,* men da ut fra vesentlig andre forutsetninger enn i den romersk-katolske lære. Foranledningen til dette ligger i fronten

68) Jfr. ovenfor til anm. 46, smlgn. W. A. VI, s. 534, 18 ff hvor syndsforlatelsen tilskrives dåpen mens derimot dåpens significatio først oppfylles ved troens konformitet med dåpens symbolikk, jfr. også s. 534, 3 ff og 31 ff samt s. 535, 17 ff.

69) Jfr. W. A. II, s. 733, 35 f og 29 f, her etter Münch.Ausg. bd. 1, s. 371. Smlgn. W. A. XXXVI, s. 105, 25 f: «Summa: Christus nullas condiciones vult habere. Er wyl umbhauen und werffen, tantum illos servare, qui bapsitati sunt» (1532).

70) Jfr. førstnevnte oppfatning hos *O. Valen-Sendstad,* Ordet som aldri kan dø, s. 171 ff, smlgn. om sakramentene som symbolsk besegling av løftene s. 145 ff og s. 156 ff. Mot dette jfr. Luther ovenfor anm. 68, smlgn. om den «objektive» meddelelse av syndsforlatelsen i absolusjonen etter Luther *J. Köstlin,* Luther's Lehre von der Kirche (Stuttgart 1853), s. 39 ff.

71) Jfr. W. A. II, s. 733, 39 og s. 734, 5, smlgn. ovenfor anm. 68.

72) Jfr. T.T.K. 1957, s. 67 ff.

mot den spiritualistiske oppløsning av sakramentet som Luther i 1520-årene møtte fra svermerne. Men det han også her fremfor alt vender seg imot, er igjen den samme grunnvillfarelse som i sakramentalismen, nemlig at Guds gjerning i sakramentet erstattes av menneskets egen gjerning, bare at dette nå skjer under påberopelse av troen som det ene salliggjørende og dermed i ly av det lutherske sola fide. [73]) Så Luther i det romerske botssakrament et djevelens blendverk som gjorde dåpens sakrament til intet, da enda mer i denne svermerske forvrengning av hans reformatoriske anliggende.[74])

Det er fronten mot spiritualismen som fremfor alt preger dåpslæren i katekismene og de forutgående prekener om dåpen. Den endrede frontstilling fører da også med seg at det ikke lenger er sakramentets løfteord og troen på det som blir det ene avgjørende, men at selve den sakramentale tegnhandling i dåpslæren ganske som i nattverdlæren rykker inn i sentrum som det som bringer oppfyllelsen av løfteordet fòr troen. Dette var allerede forberedt gjennom de sist refererte utsagn i De captivitate, men der som i Luthers dåpssermon fra 1519 inngår troen i selve definisjonen av sakramentet mens tegnets betydning enda er omgitt av en viss usikkerhet.[75]) Nå derimot holdes troen som menneskets mottagelse av sakramentets frelsesgave klart ut fra sakramentet selv, og til gjengjeld rykker døpeordet og med det også dåpens tegn inn som det vesentlige.[76])

At Luther heller ikke tidligere har villet fraskrive sakramentet som sådant frelsende kraft, skjønt han under oppgjøret med romerkirken nok tenderer mot å redusere tegnets betydning, får en klar bekreftelse i skriftet «Adversus armatum virum Cokleum» fra 1523, som er rettet mot et romersk-katolsk angrep på hans lære om rettferdiggjørelsen ut fra den tradisjonelle sakramentlære fra Augustin av (jfr. W. A. II, s. 292 ff). Uten lenger å gå god for Augustin påberoper han seg igjen de før omtalte augustinske formler (non sacramentum, sed fides sacramenti iustificat. Et iterum: iustificat, non quia fit, sed quia creditur, s. 301, 17 ff), men samtidig avviser han det som en likefrem latterlig misforståelse når man av tesen om justificatio sola fide har villet slutte at han fraskriver ord og sakrament eller endog Gud selv rettferdiggjørelsen (jfr. s. 300, 12 ff). «Ordet er det middel hvorved Ånden iverksetter Kristi fortjeneste, på samme måte også sakramentet og forkynneren. Men selve rettferdiggjørel-

73) Jfr. Luthers katekismeprekener fra 1528, i W.A. XXX, 1. Abt., særlig s. 19, 28 ff, smlgn. W.A. XXVII, s. 44, 3 ff.
74) W.A. XX, s. 386, 1 ff og 15 ff, smlgn. W.A. XXXIV, 1. Abt., s. 88 ff.
75) Jfr. W.A. VI, s. 543, 14 f om sakramentet: constet verbo promissionis divinae et fide nostra, smlgn. *R. Josefson*, Luthers lära om dopet, s. 40 f hvor dette sted i De captivitate og dermed analogien med Luthers dåpssermon av 1519 synes oversett.
76) Jfr. St. kat. IV, 52—53, smlgn. W.A. XXXVII, s. 641 og 665, 4 ff (1534).

sen (formalis iustificatio) overlates til troen alene, etter som hverken Gud eller Kristus eller noe annet tjener til rettferdiggjørelse uten troen» (s. 302, 26 ff). Hans negasjoner à la Augustin (non dicit Paulus nos sacramento iustificari) er bare uttrykk for at «Luther lærer dialektisk», nemlig i polemisk hensikt, uten at man av denne dialektikk har lov til å trekke falske konsekvenser (jfr. s. 302, 30 ff. og 303, 1 ff). Hva han egentlig vil benekte, ikke så meget ut fra kirkefedrene som ut fra Skriften, er at dåpen skulle rettferdiggjøre uten troen (jfr. s. 301, 2 ff og 10 ff, smlgn. s. 303, 14 ff).

Negative utsagn om sakramentet som i de omtalte augustinske formlene (non sacramentum, sed fides etc) ble etter hvert tatt opp og misbrukt av svermerne, men er ganske falt bort i katekismenes dåpslære, som vi her refererer etter den tyske tekst.[77]) Isteden finner vi saken positivt uttrykt som i den pregnante formuleringen av dåpens virkning i Den lille katekisme: «Sie wirket Vergebung der Sunden, erlöset vom Tod und Teufel und gibt die ewigen Seligkeit allen, die es gläuben, wie die Wort und Verheißung Gottes lauten» (IV, 6) Om det «es» som her er troens objekt, refererer seg til løfteordet som etterpå anføres fra Mark. 16, 16 (jfr. IV, 7—8), eller til selve den ting at dåpen ifølge løfteordet har den frelsende virkning som katekismeteksten angir, kommer i realiteten ut på ett.[78]) Uansett den formelle syntaks er troen nemlig her ganske utvilsomt tenkt som *tro på det i dåpen oppfylte løfte* eller m. a. o. på den oppfyllelse av løfteordet som ligger i selve dåpshandlingen, for dette forhold som vi allerede kjenner fra De captivitate, er umisforståelig nok uttalt av Luther i hans katekismeprekener: — «altså skjenker dåpen frelsen, som et sterkt nok løfte, Gud vil ikke lyve for deg, men vil gi det slik som hans ord lyder, nemlig syndsforlatelse og evig liv; se bare til at du tror det.»[79])

Denne klare betoning av at dåpen blir til frelse for dem som tror at den realt meddeler det som løfteordet utlover, nemlig frelsen i en sum, beror igjen på en forutsetning som i De captivitate bare var antydet, men som blir klarere uttalt i en preken fra 1526, hvor det med front imot svermerne sies at dåpen er «frelsende i kraft av ordet, det ord som Gud har lagt til den ytre ting (externa res, d.e. dåpsvannet) for å styrke troen».[80]) Hva det her er tale om

77) Jfr. Die Bekenntnisschriften der evang.-luth. Kirche (1930), s. 515 ff og 691 ff. Om den spiritualistiske bruk av Augustin jfr. W.A. XXXVII, s. 260 og 634.
78) Jfr. om alternativene *R. Josefson*, Luthers lära om dopet, s. 113.
79) Jfr. W.A. XXX, 1. Abt., s. 51, 12 ff til Mark. 16, 16; smlgn. W.A. XXXVI, s. 663, 19 ff: «Also widerümb wer da gleubet, das jm Gott jnn der Tauffe bestellet hat ein bad der newen geburt, dadurch er von sunden gewasschen und Gottes kind werde etc., der empfehets und empfindets also, wie er gleubet» (1534).
80) Jfr. W.A. X, s. 387, 34 f, med følg. fortsettelse: «Hoc est unum fundamentum, ex quo debetis fidem vestram grunden contra prophetas novos, qui volunt sacramentum umbstossen», smlgn. ovenfor anm. 60.

som *bærer av dåpens frelsesgave*, er ikke løfteordet i og for seg skjønt også det er nevnt i sammenhengen, men derimot *den treenige Guds navn i døpeordet* (jfr. satsen: Ubi verbum, ibi trinitas), dette da tenkt som virkekraftig uttrykk for Guds reale nærvær i dåpshandlingen, virksomt til frelse i kraft av Kristi verk: «Vi sier ikke at dåpen er (bare) noe ytre, men at i vannet er det aller åndeligste, nemlig Gud med alle hans goder» (in aqua spiritualissimum, nempe deum cum omnibus suis bonis), jfr. parallellen med realpræsensen i nattverden sammesteds.[81])

Plassen tillater ikke noen redegjørelse for den nærmere utformning av dette i Den store katekisme, hvor det knyttes til det kjente ord av Augustin: «Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum» (IV, 18). Men i Den lille katekisme finner vi igjen en pregnant formulering også av denne side av saken, som svar på spørsmålet: «Wie kann Wasser solche große Ding tun?» (IV, 9). Også her er det — ikke løfteordet, men døpeordet som i kraft av innstiftelsesordet (jfr. IV, 1—4) gjør vannet til nådemiddel i dåpen: «Wasser tut's freilich nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist, und der Glaube, so solches Wort Gottes trauet» (IV, 10.)[82]) Formuleringen er der tydelig preget av fronten imot svermerne som reduserer dåpen til «schlecht Wasser», og svaret lyder da igjen at «mit dem Wort Gottes ist's eine Taufe, das ist ein gnadenreich Wasser des Lebens» etter Tit. 3, 5 som så anføres (IV, 10).

Den aksentforskyvning som her har funnet sted fra betoningen av løfteordet i De captivitate til den nye betoning av det «Wort Gottes im Wasser» som gjør dåpen til nådemiddel, innebærer bare at tegnet i sakramentet nå klart trer frem som det som formidler løfteordets oppfyllelse for troen, uten at løfteordet som sådant dermed taper sin betydning.[83]) Denne strengt evangeliske rehabilitering av tegnet i dåpen ligger like langt fra sakramentalismen som fra spiritualismen, men fra sistnevnte hold innbrakte den Luther den beskyldning for «kryptoromanisme» som siden aldri har forstummet: «Svermerne spotter oss og sier: dere nye papister

81) Jfr. sitatene ovenfor W.A. XX, s. 388, 24 og s. 387, 9 ff, dertil parallellen med nattverden s. 387, 11 ff og 18 f samt 30 ff. Talen om Guds nærvær i dåpen refererer seg her som i katekismene til Matt. 28, 19, altså til innstiftelses- og døpeordet, jfr. s. 387,, 1 ff. Også referansene til løfteordet, jfr. s. 386, 36 og 388, 1 ff, tjener her som begrunnelse for Guds nærvær «i vannet», som igjen ut fra I. Pet. 3, 20 f gis følgende bestemmelse: «Si haberemus oculos spirituales, videremus merum Christi sanguinem, omnia in baptismo, quae Christi sunt, mors, resurrectio, quia verbum eius adest, quod adfert Christum gar hin ein», jfr. s. 388, 30 ff.

82) Jfr. til den tredobbelte betydning av ordet (verbum) i den Lutherske dåpslære *Edm. Schlink*, Theologie der luth. Bekenntnisschriften (München 1940), s. 204 ff, nærmere hos *R. Josefson*, Luthers lära om dopet, kap. II, 1 (s. 74 ff).

83) Jfr. St. kat. IV, hvor først foreningen av «Wort und Wasser» betones til forståelse av dåpens vesen (20—22) og dernest løfteordet til bekreftelse av dens dermed gitte virkekraft (39—40), smlgn. ovenfor anm. 81.

lærer at man skal tro på vannet» (hominem confidere in aquam), som det heter i en av hans katekismeprekener.[84]) Luther ble ikke svar skyldig, og særlig klart er det han sier om saken i Den store katekisme, hvor det først heter: «daß freilich nichts in uns tuet denn der Glaube» og så legges til om det troen her må ha å holde seg til: «Also hanget nu der Glaube om Wasser und gläubt, daß die Taufe sei, darin eitel Seligkeit und Leben ist, nicht durchs Wasser, wie gnug gesagt, sondern dadurch, daß mit Gottes Wort und Ordnung verleibet ist under sein Name darin klebet. Wenn ich nu solches gläube, was gläube ich anders denn an Gott als an den, der sein Wort darein geben und gepflanzt hat und uns dies äußerlich Ding furschlägt, darin wir solchen Schatz ergreifen künnden?» (IV, 29).

VI.

At vi her har tolket Luthers bidrag til vår kirkes læreavgjørelse i dåpsspørsmålet rett, bekreftes av den sakramentsdefinisjon som vi i *Apologien* til Conf. Augustana finner anvendt på dåpen: «Et sakrament er en seremoni eller handling hvori Gud meddeler oss det som tilbys i det løfte som er knyttet til seremonien; således er dåpen en handling, ikke som vi bringer Gud, men hvor Gud døper oss, dvs. presten (minister) på Guds vegne, og her tilbyr og meddeler Gud oss syndenes forlatelse etc., etter dette løfte: 'Den som tror og blir døpt, skal bli frelst'» (XXIV, 18).[85]) Det svarer helt til Luthers og katekismenes utleggelse av Mark. 16, 16 hvoretter dåpens løfteord for troen oppfylles i dåpshandlingen.

Noen annen mening har heller ikke det ofte misforståtte ord i Apologien om sakramentet som *verbum visibile* (jfr. XIII, 5). Tanken om at tegnet og ordet som bestanddeler av sakramentet (jfr. XXIV, 69: in sacramento duo sunt, signum et verbum) har en og samme virkning (jfr. XIII, 5: idem est utriusque effectus), er bare et annet uttrykk for at sakramentet bringer løftets oppfyllelse. Det reflekteres ikke her over distinksjonen mellom innstiftelses-, løfte- og døpeord eller for nattverdens vedkommende utdelingsord, men bare på at den nåde som ordet i hvert tilfelle knytter til sakramentet (jfr. XXIV, 70: Verbum igitur offert remissionem peccatorum, med referens til nattverdens innstiftelsesord, 69), på effektiv måte avbildes i sakramenthandlingen (jfr. XXIV, 70: ceremonia est quasi pictura verbi seu sigillum, ut Paulus vocat, ostendens promissionem). Troen kommer her til som et resultat av ordet og tegnet i fellesskap

84) Jfr. W.A. XXX, 1. Abt., s. 112, 10 f.
85) Jfr. Bekenntnisschriften, s. 354,, 13 ff hvor den latinske tekst lyder som følger: «Sacramentum est ceremonia ved opus, in quo Deus nobis exhibit hoc, quod offert annexa ceremonia promissio, ut baptismus est opus, non quod nos Deo offerimus, sed in quo Deus nos baptizat, videlicet minister vice Dei, et hic offert et exhibit Deus remissionen peccatorum etc., iuxta promissionem: Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.»

(jfr. XIII, 5: corda simul per verbum et ritum movet Deus, ut credant et concipiant fidem), og kommer den ikke til, blir begge deler til ingen nytte (jfr. XXIV, 70). En «identisme» som vil frakjenne sakramentet en særegen betydning for troen, er derfor uten ethvert holdepunkt i de her refererte utsagn fra Apologien.

Det samme forhold mellom sakramentene og troen finner vi også i *Conf. Augustana.* Med front både mot spiritualismen og mot sakramentalismen heter det at «sakramentene skal brukes slik at troen slutter seg til, den som tror de løfter som blir meddelt og vist oss ved sakramentene» (XIII, 2). I dåpslæren fastholdes samtidig den vesterlandske læretradisjon fra Augustin av, hvoretter dåpen er «nødvendig til frelse» (IX, 1). Hvor strengt denne nødvendighet er tenkt i betydning av en *necessitas medii* som tilkommer dåpen som inngang til kristenstanden, fremgår av artikkelen om arvesynden, hvor det heter at denne «medfører den evige død for dem som ikke blir gjenfødt ved dåpen og den Hellige Ånd» (II, 2). Dette refererer seg åpenbart til det klassiske bibelske belegg i Joh. 3, 5 og svarer til Den store katekismes utsagn at «durch die Taufe werden wir erstlich neu geboren» (V, 23; jfr. også IV, 1 og 64).

Dette utsagn, som finnes i parten om nattverden og refererer seg til forholdet mellom de to sakramentene, er det dr. Valen-Sendstad vil ha oppfattet som uttrykk for en pedagogisk tilpasning, «en upresis ytring i samtidens 'populære' smak».[86]) Dermed kommer vi tilbake til det som danner foranledning til denne undersøkelse, og vi må også her fatte oss i korthet. Som allerede påvist i inngangen til denne artikkel er Valen-Sendstads oppgjør med Luther og den lutherske læretradisjon, slik det legges frem i hans utgave av Konkordieboken, allerede i det metodiske opplegg og selve den hevristiske grunntese så vidt løst fundert at det ikke godt kan gjøre krav på noen detaljert imøtegåelse. Noe tilsvarende gjelder hans tidligere bidrag til et slikt oppgjør, men noen korte bemerkninger til selve sakspørsmålet er likevel på sin plass.

På bakgrunn av den undersøkelse som foran er gitt i korte trekk til spørsmålet om den lutherske læreavgjørelses genesis i dåpslæren, tør det fremgå at det saken dreide seg om for Luther og den lutherske bekjennelse, overhodet ikke er tatt i betraktning i ovennevnte oppgjør. Som et særskilt talende vitnesbyrd om den uaktsomhet, for ikke å si vilkårlighet, som dette kan føre til i omgangen med kildene, skal i tillegg til ovennevnte tale om en «upresis ytring» i bekjennelsen enda nevnes det påfallende trekk som ligger i at en rekke overskrifter til forskjellige avsnitt i Den store katekismes

86) Jfr. ovenfor anm. 7 og til anm. 22.

tekst om dåpen i denne utgaven av Konkordieboken har fått et mer eller mindre misvisende innhold. Det gjelder ikke minst konklusjonen til hele parten om dåpen, hvor teksten faktisk går ut på å summere opp innholdet i den lutherske grunntese om dåpen som konstituerende for kristenstanden (jfr. IV, 83—86) mens overskriften derimot lyder som følger: «Nådestolen Kristus står fast tross all synd og for alle syndere».[87])

Ikke mindre misvisende er det når det forutgående avsnitt, som uten å nevne Kristus handler om dåpen som skipet hvori kristenlivet leves og hvortil man stadig kan vende tilbake som det blivende grunnlag for kristenstanden tross synd og frafall (jfr. IV, 80—82, smlgn. 1 Pet. 2, 20—22), har fått følgende overskrift: «Kristus er 'arken' i dåpens vann» (s. 342) Ingen vil bestride at dåpens nåde står og faller med «nådestolen Kristus», som ganske riktig nevnes i det tilsvarende avsnitt (jfr. IV, 86). Men det nevnes her bare til belysning av det som etter hele sammenhengen er hovedsaken, nemlig at det som en gang er skjedd i dåpen, like fullt som selve nådestolen blir stående urokket av synd og frafall med gyldighet for den døptes hele livsløp: «Also siehet man, wie ein hoch trefflich Ding es ist ümb die Taufe, so uns dem Teufel aus dem Hals reißet, Gott zu eigen macht, die Sund dämpft und wegnimmpt, darnach täglich den neuen Menschen stärket und immer gehet und bleibt, bis wir aus diesem Elend zur ewigen Herrlichkeit kommen. Darümb soll ein iglicher die Taufe halten als sein täglich Kleid, darin er immerdar gehen soll, daß er sich allezeit in dem Glauben und seinen Fruchten finden lasse, daß er den alten Menschen dämpfe und im neuen erwachse. Denn wollen wir Christen sein, so müssen wir das Werk treiben, davon wir Christen sind, fället aber jemand davon, so komme er wieder hinzu. Denn wie Christus, der Gnadenstuel, darümb nicht weichet noch uns wehret, wieder zu ihm zu kommen, ob wir gleich sundigen, also bleibt auch alle sein Schatz und Gabe (sc. i dåpen). Wie nu einmal in der Taufe Vergebunge der Sunden Überkommen ist, so bleibt sie noch täglich, solang wir leben, das ist den alten Menschen am Hals tragen» (IV, 83—86).

Denne konklusjonen som enhver kan se handler om noe annet og mer enn den nevnte overskrift angir, sier alt om Luthers og den lutherske bekjennelses anliggende i dåpslæren. Dette anliggende,

87) Jfr. Dogmatikken for legmenn, s. 342. Til sammenligning kan nevnes at i en ny Luther-antologi: *What Luther Says*, v/ Ewald M. Plass, som neste år vil komme fra Concordia Publ. House, St. Louis Missouri, bærer iflg. en utsendt prøve teksten fra St. kat. IV, 77—86 denne titel: «The Good Ship 'Baptism' Never Founders» bd. I, s. 60).

som i det forutgående avsnitt i Den store katekisme fremtrer som kvintessensen av Luthers oppgjør med Rom i dåpslæren (jfr. IV, 80—82), kan sammenfattes i tesen om at *dåpen konstituerer nådestanden ved troen.*[88]) Den dypeste forutsetning for dette er det som ifølge Werner Jetter demret for Luther allerede under den aller første periode (1515—18), nemlig at det er «der neue ordo, den uns die Taufe eröffnet», som overhodet først gir troen dens livsrom.[89]) Det var dette som senere ble uttrykt ved tanken om «dåpspakten», noe Luther arbeidet med atskillig tid både før og etter avfattelsen av katekismene, uten at det er kommet med i disse. Men det er like vesentlig for det, for evangelisk kristentro består ikke i et mystisk (spiritualistisk eller sakramentalistisk) «gudsforhold», men derimot i å leve i en av Gud i Kristus innstiftet «stand» (ordo), og denne kristen- eller nådestand beror igjen på nådepakten melIom Kristus og hans troende menighet (jfr. Ef. 5, 25—32). I dette er dåpens nødvendighet dypest sett begrunnet, for opptagelsen i denne stand skjer ikke bare ved at troen oppstår, men ved dåpen som «Kristi omskjærelse» (jfr. Kol. 2, 11—12), og i denne stand lever man så på dåpens grunn i kraft av Kristi nåde ved troen (jfr. Gal. 3, 26—27).

Den «klarhet» dr. Valen-Sendstad vil etablere i dåpslæren, beror på at alt dette faller bort til fordel for helt andre forutsetninger som vi her ikke kan forfølge.[90]) For dåpslæren som sådan innebærer det at han må eliminere alt det både hos Luther og i den lutherske bekjennelse som strider mot «identismens» tese om at nådestanden konstitueres ved troen på det generelle nådeløfte, med eller uten den spesielle »besegling» som sakramentet også da skal innebære.[91]) Det hele er like velkjent for reformert læretradisjon som det er ukjent for den lutherske, og det er da også utformet på en måte som simpelthen gjør rent bord med hele den lutherske læreavgjørelse i dåpsspørsmålet.

Det som utmerker dette «oppgjør» sammenlignet med lignende forsøk fra nyere tid frem til vår egen Johs. Ording, er at drøftelsen mer og mer er drevet ut i karikaturen, uten at ovennevnte lutherske anliggende i dåpslæren overhodet får komme til orde.[92]) Alt dreier seg om den meget omtalte «dåpserklæring», som avfeies som uttrykk for gudsbespottelig magi uten at det en gang blir

88) Jfr. min artikkel: Dåpslæren igår og idag, T.T.K. 1957, s. 69.
89) Jfr. ovenfor til anm. 38.
90) Jfr. T.T.K. 1957, særlig s. 65 f med anmerkninger.
91) Jfr. Ordet som aldri kan dø, kap. V, særlig s. 159, hvor forf. i sakramentlæren slutter seg til «identistene», angivelig ut fra Apol. XIII, 5. Til forståelsen av dette sted i bekjennelsen jfr. T.T.K. 1957, s. 64, anm. 86.
92) Jfr. om Ording og den tilsvarende tyske litteratur T.T.K. 1957, s. 50 ff og s. 61 med anm. 71, smlgn. s. 65 f.

spørsmål om hva den rett besett egentlig går ut på.[93]) Om dette spørsmål var blitt stilt i lys av vår kirkes liturgiske tradisjon bakover til Luthers Taufbüchlein, burde det ha vært klart at det her overhodet ikke er tale om noen erklæring, men bare om et velsignelsesønske (votum postbaptismale) rettet til den døpte[94]) At dette ønske så også forutsetter den tro som dåpen selv etter bibel og bekjennelse gjør krav på å bli mottatt med, er bare selvsagt — uten at det dermed er utstedt noen slags erklæring om hvor vidt denne forutsetning faktisk holder stikk.

Den bisetningen det her dreier seg om (jfr. Alterboken av 1920: «Den allmektige Gud, vår Herre Jesu Kristi Fader, som har gjort deg til sitt barn i den hellige dåp» osv.), er bare et ledd i den personlige tiltale rettet til baptisanden, som ut fra ovennevnte forutsetning like fra aposteltiden av (jfr. Ap. gj. 8, 36 ff) har vært tiltalt som troende. Denne forutsetning har da også dåpsritualene like fra oldkirken og frem til den lutherske kirke i en eller annen form uttrykkelig gjort gjeldende både for voksen- og barnedøpte, og i samsvar med dette har da også vår alterbok i ritualet for voksendåp og som alternativ ordning også for barnedåp beholdt et annet arvestykke fra Luthers Taufbüchlein, nemlig spørsmål og svar om forsakelsen og troen rettet til baptisanden forut for dåpshandlingen. Vil man så mot hele denne praksis, som bare på reformert-spiritualistisk område har vært mer eller mindre eliminert, innvende at muligheten likevel foreligger for at forutsetningen ikke i det enkelte tilfelle holder stikk, da ligger svaret i den gamle sats at kirken ikke kan felle noen dom over det som er skjult (de occultis non judicat ecclesia). Av denne grunn å unnlate å tiltale baptisanden som troende ville også være uttrykk for en dom, nemlig den som drar dåpens selvsagte forutsetning i tvil ved å gjøre dåpens egen intensjon og virkning problematisk.

Å dra denne forutsetning i tvil, f. eks. ut fra predestinasjonslæren el. lign. slik Valen-Sendstad gjør det, er noe det ikke kan føres belegg for, hverken fra Luther eller fra den lutherske bekjennelse. Å gå nærmere inn på dette vil her føre for vidt, men så meget må i hvert fall sies, at en reform av vårt dåpsritual som her vil innføre så vidt tvilsomme forutsetninger, kan den lutherske kirke bare på det bestemteste avvise som uholdbar.

93) Jfr. Velsignelsen i Kristus Jesus, s. 111 ff; Oppgjør om den lutherske dåpslære, kap. 4 (s. 78 ff) og Dogmatikken for legmenn, s. 309 ff og 351 ff, anm. 1.
94) Jfr. *J. W. Friedr. Höfling*, Das Sakrament der Taufe, bd. II (Erlangen 1948), s. 273 ff, hvoretter dette votum postbaptismale stammer fra oldkirken.

KAARE STØYLENS VITA — VED BISPEORDINASJONEN 1. JUNI 1958

Av biskop Kaare Støylen.

Jeg er født 3. oktober 1909 i Vestre Aker og er nr. 12 av mine foreldres 13 barn. I desember 1913 ble far utnevnt til biskop i Agder, og hele min oppvekst og skolegang fikk jeg således i Kristiansand.

Biskop Heuch skrev i 1902 en påtegning på fars søknad på stillingen som hovedlærer ved det praktisk-teologiske seminar. Der heter det: «Hans teologi er rettroende, men inderlig som pietismen, men samtidig med et åpent livssyn som hos Grundtvigs gamle venner.» Bedre karakteristikk kan neppe gis av den ånd som preget vårt barndomshjem. Her var det våken sans for de nasjonale og kulturelle verdier, men det hadde alt sitt utspring i en fast troens forankring. Høytiden ved kveldsbordet hjemme når bibel og salmebøker kom frem og vi skulle «lese», står preget i sinnet som hellige stunder i livet. Det var en åndsmakt i det som vi først siden rett forstod. Kirkegang og husandakt med samling om bibel og bønn, var åndelig arv som la grunn for senere virke.

Mine foreldres oppdragelse var fast når det gjaldt pliktene, men samtidig forunderlig fri. Når jeg tenker tilbake, var jeg slett ikke alltid moden til å bære det ansvaret friheten ga, og hvem kan regne de bekymringer en har lagt på sine foreldre i unge år? Men det var vekst i det, som en takker for siden. Far og mor var hver på sin måte sterke personligheter. Den takknemlighetsgjeld jeg står i til dem og til mine søsken, kan jeg aldri makte å betale. Mine foreldre levet etter apostelens ord om å legge vinn på gjestfrihet, men så hadde de også god hjelp i huset. Anna Skram som enda er hos oss kom til vårt hjem for over 50 år siden. At jeg kan nå henne med et takkens ord, er noe av det jeg gleder meg over i dag. Gud vil selv signe dem som i de mange år har vært tro i sin gjerning.

Valget av prestegjerningen som livskall ble tatt i tiden etter den harde kirkestriden i 1920-årene. Vi hadde opplevet meget av denne striden på nært hold. Det skremte meg, men ikke fra å bli prest. Egen svikt og umodenhet til tross, ville jeg kjent det som ulydighet om jeg ikke hadde gått den veien.

Jeg var meget ung i min studietid og mitt teologiske grunnsyn er vesentlig preget av det jeg tilegnet meg etter min embetseksamen. I 1935—1940 bodde jeg i Oslo og fikk nytt høve til å arbeide med fagstudier. Den lutherske tenkning var preget av oppgjøret med den liberale teologi. Jeg kom inn i en krise som førte til en grundig prøvet forankring i kirkens tro, med klart syn for kirkens egenart som bekjennelseskirke om ord og sakrament. Personlig var imidlertid dette for meg ikke først og fremst en brytningstid hvor tankevansker stod i forgrunnen. Det gikk dypere inn mot det personlige Guds-forhold. I denne tid var det en Guds styrelse for meg at jeg daglig fikk være sammen med far. Hos ham fikk jeg råd og veiledning, og hos ham fikk jeg også personlig oppleve skriftemålets velsignelse, som førte til en fornyelse i kristenlivet som jeg takker for den dag i dag.

Mine første presteår var som hjelpeprest hos daværende sjømannsprest Johannes Smidt i London. Det var gode år. Han lærte oss et stykke kirkelig sjømannsskap som jeg skulle ønske mange prester kunne ha fått del i. Det var et arbeid på bred front hvor alt som var sant, godt og ære verd, ble lagt vinn på. Men sannelig var det også en kamp om sjelene. Blant sjøfolk må valget være klart, enten for eller imot. Der koster det å nevne Jesu navn for andre. Det var harde år med arbeidsløshet og lediggang. Men det skjedde noe i de dager, og midt i det harde arbeidspresset kjente vi Herrens velsignelse ved å bli brukt i hans tjeneste.

Allerede fra konfirmasjonstiden i Kristiansand hadde jeg lært å kjenne Agnes Stray. Vi fikk vårt første hjem i sjømannskirken hvor vi begge kjente oss hjemme blant sjøens folk. Hun hadde seilt til sjøs med sine foreldre i flere år og hadde så god en evne til å ta del i en prestefrues krevende arbeid i en sjømannskirke. Vårt ekteskap varte i 11 år. En snikende sykdom gjorde en brå slutt på et rikt liv. Kirkebønnens ord får liv fra hennes minne: «Vi takker deg for ethvert kristent menneske som i din tro og din frykt har forlatt dette liv og nå er hjemme hos deg.»

Straks før krigen kom til Norge, ble jeg ansatt som hjelpeprest ved Domkirken i Bergen. Der opplevde vi alle krigsårene, inntil jeg i 1946 ble kalt til småkirkeprest ved St. Jakobs kirke. 15 års prestetjeneste i Bergen, først i en stor-menighet, siden i småkirkemenig-

heten, ga rike erfaringer om en menighetsprests mangeartede oppgaver. Jeg har hatt den store lykke å bli møtt med åpenhet og tillit over alt i mitt arbeid som prest. For dette står jeg i stor takknemlighetsgjeld både til Gud og mennesker. For en byprest blir det ofte mange særoppdrag som knytter seg til prestetjenesten. I over 10 år fungerte jeg som hjelpeprest i Døves menighet i Bergen. Under krigen måtte jeg overta timer i kristendomskunnskap ved den høyere skole, senere også undervisning i sjelesorg ved Røde Kors skole for sykepleiersker. Ved siden av Sjømannsmisjonen, hvor jeg har sittet i hovedstyret, har jeg vært formann for Bjørgvin Kirkesangforbund og Kyrkjesogelaget for Bjørgvin bispedøme, under krigen også i Den kristne Studenterbevegelses arbeid i Bergen. Jeg har også forsøkt å holde vedlike mitt fagstudium ved å arbeide med kirkehistorie, og i januar 1957 tok jeg den teologiske doktorgrad på et arbeid om dikterpresten Claus Frimann.

I januar 1955 kom jeg igjen inn som aktiv arbeider i Den norske Sjømannsmisjonens tjeneste, nå som generalsekretær. Over 10 års arbeid i en frivillig kristelig organisasjon, har gitt meg både respekt for og kjærlighet til den folkebevegelse som de kristelige organisasjoner i dag representerer. Den frivillighetens innsats som organisasjonene gjør, er et særkjenne i vår kirke og har ført megen velsignelse med seg for hele vårt folk.

Ved mitt arbeid er jeg kommet meget i kontakt med andre folk og kirkesamfunn. Det har derfor vært naturlig for meg å få interesse for det mellomkirkelige arbeid. Men nettopp ute i fremmed land har jeg også lært at vi må stå vakt om vår egen trosarv. Først da har vi også noe å gi til andre.

Mitt arbeid har ført meg til mange land og stadig nye mennesker. Jeg er takknemlig for alt det har gitt meg. Men mest takker jeg for det hjem jeg har. I 1945 ble jeg gift med Honoria Faye, en slektning på min mors side fra Bergen. Med enestående omsorg og kjærlighet tok hun da ansvar for et hjem med tre små barn. Hun ble en hustru og mor som ga alt til hjemmet, og som med sitt varme hjerte for alle har stått sammen med meg i mitt arbeid i menigheten og i Sjømannsmisjonen til stor velsignelse.

Når jeg nå skal overta bispeembetet i Agder, er det i sannhet med frykt og beven. Det er stundom ikke lett å se den veien som det er rett å gå. Jeg hadde selv ikke regnet med å forlate det rike arbeid i Sjømannsmisjonen og gå til en ny og krevende gjerning i denne tid. Men når jeg til sist, etter grundig å ha prøvet avgjørelsen for Guds ansikt, fant det rett å svare ja til å overta bispeembetet, så gjør jeg det med frimod ved den kraft som Gud gir.

I Den norske kirke har jeg fått ha mitt åndelige hjem og mitt virke. I sjømannskirken har jeg fått oppleve folkekirken i funksjon. Jeg har fått se dens store muligheter til å nå de mange med evangeliets budskap, og hva det betyr at vi i Norge ved kirken er bundet som folk til den kristne arvs forpliktelse. Men kirken kan bare fullføre det oppdrag dens Herre har gitt den, ved å la Guds ord lyde rent og klart til sjelenes frelse. Det er min inderlige bønn at hele vårt kristenfolk her må finne sammen i lydighet mot Guds ord, så vi kan ta rett vare på den kristenarv som er gitt oss fra våre fedre.

Kaare Støylen.

LITTERATUR

L. J. Koch: Fortolkning til Galaterbrevet. O. Lohses Forlag. København 1958.

Til sin utmerkede kommentar til 2. Korintierbrev (1917), som i år vil bli utsendt i et 3. opplag, har den danske eksegeses nestor nå føyet en fortolkning av Galaterbrevet. Boken er en forelesning holdt på Københavns Universitet, men utgitt med enkelte tilføyelser.

Dr. Koch har dokumentert seg som en fortrinlig Paulus-kjenner ikke bare ved den ovennevnte kommentar men også ved skrifter som «Paulus, et Livsbillede» (2. oppl. 1941) og «Paulus som Karakter» (2. oppl. 1917). Og man merker også i hans fortolkning av Galaterbrevet hans særegne kjærlighet til troens apostel. Han har åpent øye for Paulus' menneskelige personlighet og dens tidshistoriske betingethet som rabbiner, men han legger heller ikke skjul på sin fulle teologiske samstemthet med apostelen i den kamp han i Galaterbrevet fører for det lovfrie evangelium. Samtidig merker man at dr. Koch er en erfaren og øvet pedagog som alltid forstår å tilrettelegge sitt stoff med velgjørende klarhet. Hans fortolkning har forelesningens beste egenskaper. Det lærde apparat er innskrenket til det nødvendigste og diskusjonen med andre fortolkere mest mulig begrenset til en drøftelse av de forskjellige hovedoppfatninger. Innledningsspørsmålene er ikke behandlet for seg men i forbindelse med selve eksegesen.

Om jeg enn på enkelte steder må dissentere fra dr. Koch, gleder det meg å kunne konstatere en gjennomgående konsens i oppfatningen av brevets tankegang. Og etter de stikkprøver jeg har tatt av forholdet mellom hans og professor *Frøvigs* fortolkning, råder der også her en stor samstemmighet på alle vesentlige punkter. Frøvigs kommentar er imidlertid mer inngående og vil derfor beholde sitt verd som studiebok for alle som vil trenge så grundig som mulig inn i Galaterbrevets problemer, og i betraktning av den sentrale plass brevet har i det eksegetiske pensum hos oss vil dr. Kochs fortolkning trenge å utfylles av Frøvigs kommentar.

Men mitt siste ord skal være en takk til den eksegetiske kollega i Danmark for det gedigne nye bidrag han med sin «Fortolkning til Galaterbrevet har gitt til Nordens nytestamentlige kommentarlitteratur.

Olaf Moe.

Bertil Gärtner: Ämbetet, mannen och kvinnan i Nya Testamentet. Gleerupska Universitetsbokhandelen, Lund 1958. 32 sider.

Det lille skrift som dosent Gärtner i Uppsala beskjedent har kalt «Några synpunkter» på det ovennevnte emne, er i virkeligheten et særdeles vektig innlegg i striden om kvinnens adgang til det kirkelige embete. Han peker med rette på at det her ikke bare dreier seg om løsrevne steder i N. T. men om en læresammenheng. Han viser nemlig til oppbygningen av 1. Korintierbrev med dets syn på kirken og dets relasjon til skapelsessynet. Kirken trer fram i den skapte verden og følger dennes ordninger, slik de er åpenbaret i Kristus. Til denne kirkens fremtreden i verden hører også embetet, og den fordeling av funksjonene mellom mann og kvinne som er gitt ved skapelsesordningen, oppheves ikke ved Kristi frelsesverk. Det prinsipielle grunnsyn på mannens og kvinnens forhold til embetet er for Paulus urokkelig, her er ikke bare spørsmål om sed og skikk eller menneskelig ordning, men her gjelder Herrens bud. Hva begrepet «lalein» 1 Kor. 14, 34 angår, hevder Gärtner at det i forbindelse med gudstjenesten er terminus technicus for å predike eller å tale som diskaskalos (s. 23).

Selv om man kanskje kan finne Gärtners behandling av det nytestamentlig embetsbegrep for uproblematisk, vil man også fra norsk side være ham takk skyldig for det lys han ved sitt skrift har kastet over N. T.s helhetssyn på forholdet mellom mann og kvinne både i menigheten og i det ekteskapelige liv.

Olaf Moe.

Lorenz Bergmann: Grev Zinzendorf I (P. Haase & Søn, København 1957). 390 sider. Kr. 25,00.

Den 83-årige ansete forsker og lærer, professor Lorenz Bergmann, har nu udgivet første del af en monografi om Grev Zinzendorf. Anden del vil formodentlig foreligge meget snart, eftersom det i forordet hedder, at den er afsluttet i manuskript. Det er den

gamle missionshistorikers livsværk, vi her præsenteres for. Hele sit liv igennem har Bergmann arbejdet for at skaffe plads for Ydre Mission både i kirken og videnskaben. Med denne bog afrunder han på en smuk måde sin virksomhed gennem mere end et halvt århundrede.

Første del af bogen om Zinzendorf beretter om dennes liv og virksomhed. Det meddeles, at anden del vil komme til at handle om hans missionssyn og kristendomsopfattelse.

Men naturligvis indeholder det foreliggende bind andet og mere end blot en biografi af Zinzendorf. Vi får — om ikke en samlet fremstilling af — så dog en redegørelse for pietismen og de af dens repræsentanter, der havde berøring med Zinzendorf. Netop på dette punkt betyder Bergmanns bog noget væsentligt, fordi pietismen i den seneste tids danske kirkehistoriske forskning har været forskjellig bedømt af forfattere som Johannes Pedersen og P. G. Lindhardt. Bergmanns historieskrivning er ikke alene baseret på belæsthed, men han ejer foruden sin grundige viden det kølige overlæg, der muliggør soberhed i bedømmelsen og udelukker arrogance i vurderingen. I sin redegørelse for Trankebar-missionen tager Bergmann afstand fra Lindhardt; han indrømmer, at missionsberetningerne fra Halle ikke altid giver et objektivt billede, men siger, at det er en overdrivelse og uretfærdighed, når Lindhardt taler om de «gennemupålidelige hallensiske Berichte» der «nærmer sig falskneriet i vidt omfang».

Zinzendorfs barndom berettes overordentlig levende og let læseligt og oplives af talrige karakteristiske citater, der altid vurderes og forklares. «Den følelsesfulde, kristocentriske fromhed blev hele livet igennem betegnende for Zinzendorf og det af ham prægede religiøse samfund», hedder det.

Forud for skildringen af Zinzendorfs ophold på Pædagogiet i Halle giver forf. en karakteristik af Francke og hans virksomhed. Man får at vide, at det er samværet med missionærerne hos Francke, der vækker den unge mands interesse for ydre mission. Hans ægteskab med grevinde Erdmuth, hedder det, var ikke noget inklinationsparti, men «eine Streiter-Ehe». Om hans anden hustru, Anna Nitschmann, skriver Bergmann: «Man kan godt føle sig personlig fremmed for A. N.s sentimentale svælgen i en ekstravagant blodteologi, uden derfor et øjeblik at ville betvivle hendes personlige oprigtighed.»

Beskrivelsen af Herrnhuts grundlæggelse indledes med en kort og klar redegørelse for de bøhmiske brødres historie. Resten af bogen omhandler Zinzendorfs indsats for Ydre Mission: hans for-

bindelse med kong Christian VI i København, Vestindien, Grønland, Guldkysten, Holland og de hollandske kolonier o. s. å.

Luthers udtalelser om jøderne bedømmes på en ny og interessant måde under Bergmanns omtale af Israelsmissionen.

Vi omtalte før, at bogen oplives meget ved de talrige citater. Særlig bør nævnes de mange vers, der citeres fra Brødremenighedens sangbog i Herrnhut, og som på verdifuld måde tjener til en karakterisering af Zinzendorfs liv og virksomhed. Men vigtig er også klarlæggelsen af forholdet til den hallensiske pietisme.

Forf. udtaler i sit forord, at det er hans håb, at ikke alene fagteologer vil læse hans bog, men at også «mennesker uden lærde forudsætninger» vil finde fremstillingen læseværdig. Den erfarne lærebogsforfatter skulle vel heller ikke behøve at nære betænkeligheder herved, forudsat at læserne ikke lader sig skræmme af det ret omfattende note-apparat.

K. E. Jordt Jørgensen.

Götz Harbsmeier: Dass wir die Predigt und sein Wort nicht verachten. Eine Aufsatzsammlung zur Theologie und Gestalt des Gottesdienstes. — Chr. Kaiser Verlag. München. 1958.

Boken består av en samling avhandlinger som tidligere har vært offentliggjort i forskjellige tidsskrifter o. l. Først kommer «Das Problem des Kultischen im evangelischen Gottesdienst», som har stått i Bultmann-festskriftet 1949. Dernest «Wort und Sakrament» in ihrer Bedeutung für die Erneuerung des Gottesdienstes». Derpå følger en inngående kritisk omtale av Karl Ferdinand Müllers avhandling i samleverket «Theologie und Liturgie». Den følgende avhandling «Gottesdienst und Geschichte» er en gjennomgåelse av Vilmos Vajtas bok «Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther». Det følger så en avhandling om Wilh. Hahns «Gottesdienst und Opfer Christi». De to siste avhandlinger drøfter katolske synsmåter, således behandles Paschers meget omtalte «Eucharistia, Gestalt und Vollzug».

Tilsammen gir alle disse avhandlingene et interessant bidrag til den aktuelle debatt om liturgiske spørsmål i vår samtid — en debatt som vi er temmelig langt borte fra her på berget. Forf.s intensjon er angitt ved bokens titel: — så vi ikke forakter prekenen eller Guds ord. Man kan forakte Guds ord på en loddrett verdsligugudelig måte, men man kan også komme til å gjøre det i sin gudsfrykt, således også i iver for liturgi og «riktig» liturgisk praksis. Harbsmeier ønsker ikke å slutte seg til dem som står kritisk

overfor enhver bestrebelse etter å få en bedre og vakrere liturgi; ingen kommer likevel utenom det liturgiske formproblem. Derimot vil han endog ganske sterkt vende seg mot dem som i de siste årtier ivrer for liturgisk fornyelse innen den evangeliske kirke. Utvilsomt har disse liturgiske retningers menn så absolutt rett når de kritiserer den «Verödung» som har funnet sted i gudstjenestelivet, like sikkert som de ser riktig når de påpeker prekenens intellektualisering og hele kirkelivets moralistiske forflatning. Men i stedet for å avdekke den virkelige årsak til elendigheten — noe som bare kunne gjøres ved alvorlig teologisk arbeid — har man flyttet inn i det kultiskes underbare verden, hvoretter man på en nokså eklektisk måte henter den begrunnelse man føler nødvendig, i ytringer av Luther og den gamle kirkes fedre.

Forfatterens egen interesse er å fremheve gudstjenestens «Ereignischarakter»; i den kristne gudstjeneste står Gud og menneske overfor hverandre, her dreier det seg ikke bare om «Darstellung» men om «Sein». I religiøs kultus ordner mennesket sitt forhold til guddommen; den kristne kultus er enden på dette kultiske. Utvortes sett har ganske visst også kirken en kultus, men i den rette gudstjeneste sprenges denne, slik som det anskueliggjøres i fortellingen om tolleren i Luk. 18. Han gikk til templet og ba der, men hans rop fra det dype sprengte det kultiske. Det som forf. skriver om det guddommelige nærvær reiser av og til spørsmål, som når han sier at for Luther var nattverden ikke noe annet enn et verbum visibile, i hvilket Gud møter mennesket i dets fortvilelse og åpner det en ny eksistens. En så forkortet gjengivelse av Luthers nattverdtanker er ikke tillatelig, faktisk visste Luther mer å si om Kristi nærvær enn dette; hans syn lå for så vidt transsubstantiasjonslæren (som forf. i sammenhengen viser til som motstykke) mye nærmere enn den posisjon vi her får øye på. Hva forf.s egne ansatser kunne komme til å bety rent positivt som inspirasjon til en gudstjenestlig fornyelse, er ikke lett å se. Den nyere tids liturgiske interesse ligger ofte åpen for kritikk, men hva så —?

Boken er meget leseverdig, og lærerik for den som ønsker å stifte bekjentskap med posisjonene i diskusjonen om gudstjenestens problemer. *Carl Fr. Wisløff.*

Svensk Exegetisk Årsbok XXII—XXIII, 1957—58. 287 sider.

Til professor *Hugo Odebergs* 60 års dag, 7. mai i år, har ovennevnte tidsskrift sendt ut et dobbeltnummer som festskrift, for-

synt med en tabula gratulatoria omfattende navn fra alle de nordiske land. Som bekjent er Hugo Odeberg nytestamentler men tillike en ekspert på jødedommens område, og festskriftet gjenspeiler da også ved sine forskjellige artikler på representativ måte jubilarens interessekrets. Nytestamentlige og tildels også gammeltestamentlige eksegeter fra Sverige, Danmark, Finland og Norge har ytet sine bidrag til festskriftet, som for øvrig er ordnet etter rekkefølgen innen Odebergs disiplin. Først kommer artikler vedrørende evangeliene, derpå følger slike som vedkommer Acta og brevene og til slutt artikler med emner av patristisk, jødisk og gammeltestamentlig art.

Hugo Odeberg har med sin uforbeholdne bibeltro med dens løsen «Tilbake til Bibeln» stått nokså ensom innen moderne svensk teologi, men øvet en sterk innflytelse på studentene i Lund ikke minst gjennom den foredragsvirksomhet som han har drevet i den såkalte Erevna-krets. Og som den autoritet han er når det gjelder jødisk teologi, har han i virkeligheten vært noe av en banebryter også innen svensk eksegetikk. Derfor må det ha gledet ham desto mer i det foreliggende festskrift å få et så smukt vitnesbyrd om den anseelse han nyter hos alle sine fagfeller i Sverige som i de andre nordiske land, og spesielt å se hvordan hans sterke betoning av sammenhengen mellom N. T. og G. T. og jødedommen har funnet gjenklang hos den yngre forskerslekt.

For nå å ta de enkelte artikler i festskriftet for oss, så har Sverre Aalen i sitt bidrag behandlet «Lysets begrep i de synoptiske evangelier», Nils Alstrup Dahl «Markusevangeliets sikte», Evald Løvestam har skrevet «Till forståelse av Luk. 7:35», Harald Riesenfeld ytet et bidrag til dæmonologien under titelen «De fiendtlige andarna», Krister Stendahl har behandlet emnet «Prayer and Forgiveness». Bertil Gärtner søker å besvare spørsmålet «Vilken karaktär hadde Jesu siste måltid?», Olof Linton skriver om «Johannesevangeliet och eskatologien», Olaf Moe om «Logosbegrepet i Johannesevangeliets sammenheng». To bidrag gjelder Acta, Aimo T. Nikolainen: «Till frågan om Apostlagärningarnas komposisjon» og Harald Sahlin: «Till förståelsen av två ställen i Apostlagärningarna» (3, 20 och 8, 23).

Innen brevlitteraturen finner vi følgende emner behandlet: «Die Komposition des Hebräerbriefs» av Rafael Gyllenberg, «Paulinsk skriftanvändning» av Ragnar Qwarnström, «Natürliche Theologie nach Paulus» av Bo Reicke, «Herrens bud 1 Kor. 14:37» av Erik Sjöberg.

Til de artikler som vedrører grenseområdene til N. T. hører Johannes Munckes «Presbytere og Herrens disciple hos Papias» og en rekke bidrag til belysning av jødedommens og G. T.s teologi. To av disse beskjeftiger seg med dødehavsrullene: Bent Noack skriver om «Qumram and the Book of Jubilees», Thomas Arvedson om «De såkallade Tacksägelsepsalmerna från Qumram». Gösta Lindeskog har en artikkel om «Das Problem des Glaubens in der Exegese Martin Bubers», Henrik Ljungman behandler «En Sifretext till Matt. 11, 18 f. par.» og Eric Starfelt «Landaus teori om gesera schawa som ursprunglig sak-analogi». Endelig finner vi en artikkel av Gillis Gerleman: «Struktur und Eigenart der Hebräischen Sprache» og en oppsats av Ivan Engnell: «Die Urmenschvorstellung und das Alte Testament».

Som man vil se, er det tildels meget spesielle spørsmål som er blitt tatt opp til behandling i Odeberg-festskriftet, og her er nedlagt en imponerende lærdom. Det ville imidlertid føre for vidt å innlate seg på noen vurdering av de forskjellige bidrag, og heller ikke skal vi dvele nærmere ved noe enkelt av dem. Men som helhet bekrefter festskriftet hva en av dets bidragsytere, Gösta Lindeskog, bemerker: «Bekanntlich ist es ein Hauptintteresse der heutigen christlichen Exegese, den Zusammenhang zwischen dem A. T., dem Judentum und dem N. T. festzustellen. Wir erleben sogar eine alttestamentlich-jüdische Epoche auf dem Gebiete der neutestamentlichen Forschung» (s. 233). Og en av de forskere som har innlagt seg en særlig fortjeneste i den retning er nettopp Hugo Odeberg.

Olaf Moe.

MENIGHETSFAKULTETET I GÅR OG I DAG

Tale i Universitetets aula i Oslo under Menighetsfakultetets festmøte 16. oktober 1958.

Av John Nome.

Deres Majestet! Mine damer og herrer!

«Kirken den er et gammelt hus», heter det i Grundtvigs bekjente salme. *Kirken* forvalter en årtusengammel tradisjon: den har et budskap å formidle som går tilbake til den første kristentid. I historiens løp er det i kirken utformet en *teologi* om dette budskap, som sikter på å bevare den sunne lære for kirkens forkynnelse, slik at evangeliets kjerne holdes frisk og Ordets sæd kan være spiredyktig i hver ny generasjon.

Selv om teologien i sin intensjon er bestemt av meget gamle tradisjoner, vil dens vitenskapelige uttrykksformer skifte fra tid til tid. Ikke minst i den nyere eller såkalte «moderne» tidsepoke har de teologiske problemstillinger gjennomgått mange omskiftelser under inntrykket av de moderne vitenskapelige teorier og aksiomer — som stadig er under omdannelse. Dette har undertiden skapt krisesituasjoner innenfor den teologiske tenkning og forskning. Det er således i nyere tid oppstått meningsforskjell om hva som er evangeliets kjerne — eller som man tidligere sa: «kristendommens vesen». Gjennom forskjellige kanaler har så denne innflytelse fra moderne livssyns-elementer — via teologien — fått innpass i kirkelivet i videre forstand. Det viste seg her å være dyptliggende konfliktmomenter mellom den reformatoriske eller konfesjonelle teologi som representerte den evangeliske tolkning av kristendommens innhold, og den såkalte «nyteologi» som ville reformere de teologiske tankeformer, men samtidig også kom til å gi evangeliet en human fargelegning som man mente var mer tiltrekkende for nutidsmenneskets religiøse sans. I en slik krisesituasjon innen teologi og kirkeliv for femti år siden ble Det teologiske Menighetsfakultet til.[1])

1) Jfr. *John Nome: Brytningstid.* Menighetsfakultetet i norsk kirkeliv. Den historiske bakgrunn og grunnleggelsestiden (Oslo 1958).

Det er ikke Menighetsfakultetets historiske innsats som skal beskjeftige oss i dette øyeblikk. Når det her er tale om «Menighetsfakultetet i går og i dag», tenker vi i første rekke på dets teologiske grunnholdning og dets stilling i den nåværende teologiske situasjon.

1.

Som kjent har teologiens plass blant vitenskapene i lang tid vært omstridt. Dette henger blant annet sammen med at det *vitenskapsbegrep* som har vært det fremherskende ved *det moderne universitet,* har hatt en overveiende *rasjonal* karakter: det bygger på de aksiomer som forekommer oss selvinnlysende fra fornuftens standpunkt; og de begrepsdannelser og forskningsmetoder som anvendes her, er bestemt ut fra dette utgangspunkt.

Men hvordan er det egentlig fatt med *teologien?* Allerede dens *åpenbarings*begrep sprenger denne fornuftige ramme av enhetlige, rasjonalt betingede vitenskaper. Teologien taler om et møte med en realitet som «ikke oppkom i noe menneskes hjerte», som Paulus uttrykker det, altså om noe som prinsipielt sett ikke er evident ut fra et standpunkt innenfor rekken av rasjonale vitenskaper. — Det *evangelium* kirken forkynner, hevder om seg selv ikke bare at *innholdet* er gitt som et guddommelig budskap: den frelseshistorie det er tale om her, sprenger den immanente historieprosess; men også *veien til erkjennelse* av dette har en særegen karakter: det sentrale i evangeliet er bare tilgjengelig ved en meddelelse som budskapet selv gir på en bestemt vis: gjennom troen, eller som det heter med det gamle, tradisjonelle uttrykk: det tilegnes ved «opplysning ved Den hellige Ånd». Dermed er teologiens eiendommelige paradokskarakter, sett fra et almenteoretisk synspunkt, tydelig angitt.

Det rasjonalt orienterte vitenskapsbegrep har i de senere generasjoner skapt et bestemt problem for teologien, særlig innenfor enkelte nyere skoleretninger, nemlig spørsmålet om hvordan den skal kunne legimitere sin vitenskapelighet. Som regel er dette skjedd ved at man har tatt utgangspunkt i en eller annen vitenskapsteori eller vitenskapelig metode som er anerkjent i samtiden, og med denne som grunnlag har man bygget opp den teologiske vitenskap. Teologihistorien har vist at man herved stadig risikerer å komme i et sterkt avhengighetsforhold til en eller annen filosofisk motivert grunnposisjon; og dette får i alminnelighet de tydeligste konsekvenser for den systematiske teologi og kan således komme til å bestemme kristendomssynet som helhet.

Den teologi som Menighetsfakultetet representerer, er ikke på

samme vis opptatt av dette problem. Den mener — radikalt uttrykt — at teologiens vitenskapelighet ikke trenger noen legitimasjon ut fra almene vitenskapsteorier. Det første er nemlig for teologien ikke en metode som er lånt fra en eller annen, f. eks. humanistisk disiplin; det første er en rett innstilling til teologiens objekt, og forskerens åpenhet for erkjennelsen av dette — og den forskerintensjon som vil se dette objekt i relasjon til kirkens tro og kirkens liv.

Det er i hovedsaken *to* intensjoner som har preget Menighetsfakultetets teologiske holdning helt fra begynnelsen: For *det første* dette syn, at teologiens «stoff» er gitt, og dermed objektets prioritet i forhold til metoden. Eller alment uttrykt: den rette vitenskapelige metode gir seg ut fra den kongeniale innstilling til forskningens gjenstand. Dette betyr en viss ubekymrethet overfor det problem som ligger i at teologien bør legitimere *sin* vitenskapelighet overfor andre almenteoretiske instanser. Og for *det annet:* det vi kan kalle en *kirkelig realisme* i forholdet til kirken, eller den erkjennelse at *menigheten* eller det kristne samfunns felleslivv danner basis og utgangspunkt for den gjerning teologien er kallet til å utføre i kirkens tjeneste.

Menighetsfakultetets tilknytning til Den norske kirke er som kjent ikke av organisatorisk art; det er et *tillits*forhold. Det samme gjelder fakultetets forhold til *stats*myndighetene: også dette er et gjensidig tillitsforhold. Det har fått sitt ytre uttrykk gjennom *lov om eksamensrett* (av 16. mai 1913) som gir dette frie fakultet samme status innenfor sine rammer som et statsfakultet, idet det selv vil sørge for å hevde de samme krav til kunnskaper og et fritt akademisk studium som er vanlig ved våre høyskoler.

Rent konkret går Menighetsfakultetets nærmeste tilknytning til kirken gjennom menighetene, hvor fakultetets fleste venner er å finne; og det samlende enhetsbånd er her den felles tro og den felles bekjennelse. Begge disse momenter er bestemt av den gamle kirkelige tradisjon med dens orientering i retning av en konfesjonell teologisk basis.

En levende teologi er oppbyggende og veiledende i forhold til kirkens og menighetens liv: Teologien er ikke selv forkynnelse; den vil bidra til å tolke evangeliet rett og dermed bane vei for en rett forkynnelse av dette.

«Menighetsfakultetet *i går*» — det er et uttrykk for at den teologi som betyr noe for kirken, må selv være forankret i kirkens liv og inspirert og båret av dens tros-syn. Og som teologi må den ta sitt utgangspunkt i Skriften, dvs. i «Ordet» som meddeler det budskap kirken skal forkynne, det ord «som skaper hva det nevner». Som

konfesjonell teologi spør den også den kirkelige bekjennelse til råds når det gjelder å finne frem til det innhold i Skriften som har normerende betydning for kristelig lære og liv. Og ved å orientere seg i retning av den kirkelige bekjennelse får den *unge* institusjon også del i noe av den tradisjonsarv som alltid har vært en bærende kraft i kirkens *gamle* hus.

2.

«Menighetsfakultetet *i dag*» er for det første alt dette gamle fra «i går» og de erkjennelser som er overtatt fra kirkens tidligere århundrer. Dette syn på *grunnforholdet* mellom kirke og teologi er ikke endret i de femti år som er gått siden starten.

Men da tidens hjul stadig ruller videre, kommer nye momenter med nye tankeproblemer innenfor synsfeltet for hver ny generasjon.

En aktuell teologi er også *kritisk* overfor de åndsstrømninger i samtiden som vil blande seg med evangeliet, eller som opptrer som konkurrenter til dette. I sine kritiske overveielser forsøker den — liksom den analytiske filosofi — å vise hvor de forskjellige standpunkter har sin metafysiske forankring og hvordan deres særart er og deres plasering i samtidens brokede kulturbilde. Og når det gjelder forholdet til vitenskapens problemer, er den heller ikke så uinteressert som den ubekymrede holdning kunne synes å tyde på. Tvert imot: *den kritiske teologi* vender nettopp søkelyset mot vitenskapens problemer for å undersøke hvorvidt de anskuelser som hevdes i vitenskapens navn, hører med til dens saklige forskningsproblematikk *eller* om de kanskje i enkelte tilfelle kan være uttrykk for aksiomer som er forutsatt, eller er påstander som går ut over den erkjennelse som forskningen qua forskning kan dokumentere i de angjeldende spørsmål.

«I dag» er også porten mot fremtiden. Og her melder en rekke spørsmål seg for oss: Hvor går fremgangslinjene i dag innenfor teologien? — Går de — som hos en Karl Barth — inn mot en større og mer gjennomført dogmatisering av enkelte kristelige grunnsannheter — i relasjon til Skriftordet? *Eller* vil nye skriftfunn og nye konkrete forskningsforsøk i forbindelse med den gamle bibelske skriftsamling avdekke nye sider ved kristenkommens tilblivelseshistorie og derved gi oss del i en dypere erkjennelse av sentrale momenter her? *Eller* trengs det i første rekke en ny oppgåing av grenselinjene mellom teologien og de beslektede vitenskaper, slik at de erkjennelser det er tale om på begge sider, kan bli justert i sine utgangspunkter? — At det her ligger en oppgave for den kritiske teologi i dag, synes utvilsomt.

Et raskt tilbakeblikk og et utsyn med dette siste problem for øye vil gjøre saken klarere.

Kultursituasjonen ved århundreskiftet, som frembrakte den «moderne teologi», var ikke gunstig for en saklig stillingtagen til de sentrale momenter i den kirkelige tradisjons oppfatning av hva som er bibelsk kristendom. En rekke sterke dogmatiske innslag behersket livssyns-spørsmålene for mangfoldige av tidens barn, f. eks. utviklingsideen, fremskrittstroen og den sterke kulturoptimisme. Og tiden var for øvrig sterkt preget av ensidig rasjonale aksiomer på vitenskapsteoriens område, særlig innenfor den naturvitenskapelig orienterte forskning.

Det 20. århundre har som kjent brakt en rekke forskyvninger innenfor de fleste vitenskaper. Enkelte av de gamle aksiomer er rykket inn under kritikkens søkelys og derved blitt gjenstand for sterk revisjon, enkelte er oppgitt og erstattet av nye. Man kan således si at den rasjonale side ved evidensbegrepet er gjennomgående mindre fremtredende ved en rekke vitenskaper i dag enn for femti år siden. Skillet mellom livssyn og vitenskap som en funksjon av ratio er blitt trukket klarere opp. Og samtidig har den filosofisk orienterte kritikk av vitenskapsbegrepet påvist at enhver vitenskap — det gjelder ikke minst de humanistiske disipliner — bygger på et aksiomgrunnlag som bare delvis er kjent av forskeren selv. Dette viser at selv den mest nøkterne forsker beveger seg på et grunnlag som grenser opp til områder utenfor ratios rekkevidde. Dette har skapt en ydmyk innstilling hos mange forskere når det gjelder å trekke endelige konsekvenser av forskningens status i dag — til tross for de mange storartede resultater som flere forskningsgrener, særlig innenfor naturvitenskapen, har brakt i vårt århundre.

Alt dette berører teologien indirekte, idet den nye situasjon er gunstigere for en forståelse av teologiens særegne forutsetninger.

Den kritiske betrakter vil kunne se at det som skiller teologien fra f. eks. en humanistisk disiplin, det er ikke dette at teologen tror på noe — la oss si et ufornuftig dogme, mens den humanistiske forsker ikke tror ... i denne forstand. Ved vitenskapens grenser hvor den enkeltes grunnposisjon blir fastlagt, treffer man også et valg mellom de muligheter som foreligger, så langt ens kritiske blikk er i stand til å skjelne mellom disse — og resten, det ratio ikke kan fatte direkte, griper man i sin anelse og fastholder det i sin tro — inntil det rykker nærmere innenfor ens erfaringsområde. — Slik har den nyere tenkning omkring vitenskapens evidensbegrep beveget seg ut mot den grense fornuften ikke kan overskride, men som likevel stadig vil fengsle det tenkende menneske.

Denne tendens har fått et symbolsk uttrykk i Olaf Bulls universitetskantate (Ignis ardens, 1933), hvor vi møter forskerens strepen mot den ytterste grense for vår viten: Fra de eksakte vitenskapers sammenhopning av enkelt-kunnskaper stiger linjen i forsøket på å samle alt som er skjedd, alle hendelser, til «almenlove» i tenkningen.

«Men filosofen, elskeren af tanken,
historiens, stoffets forsker med sitt fund,
fornemmer bævende et sus bak skranken
om vitenskapens kongelige lund,
som hvisker at naturen er en afgrund,

men Gud er Grund!»

Det som skiller teologien fra denne filosofisk-poetiske Bergsonisme er dette at det teologiske *Guds*begrep har et bestemt innhold, nemlig det vi møter i Skriften som Guds ord: at Gud har åpenbaret seg idet Logos ble kjød og tok bolig blant menneskene.

Således går kirkens budskap stadig videre fra generasjon til generasjon, og teologien forsøker å legge dette budskap til rette — fra i går til i dag — så langt teoretisk veiledning er mulig. Og når den oppnår å bli forstått av enkelte i samtiden, er det nettopp fordi dette *Ord* selv synes å tale og tolker saken innenfra — bedre enn våre egne ord — og setter de sentrale livsproblemer i en ny belysning.

For som det heter i det gamle profetord: «. . . Gresset blir tørt, blomsten visner; men vår Guds ord står fast til evig tid» (Jes. 40, 8).

INNBYDELSEN TIL GUDS RIKE

BELYST UT FRA LIGNELSEN OM KONGESØNNENS BRYLLUP

Av Sverre Aalen.

Lignelsen om kongesønnens bryllup finner vi hos evangelisten Matteus (22, 1 flg.) og i en litt annen form hos Lukas (14, 16 flg.). Vi vet hvordan det går til i denne lignelsen. Der skal holdes et bryllup, eller — som det heter hos Lukas — en stor «nattverd», dvs. et stort gjestebud. Gjestene var innbudt god tid i forveien. For sikkerhets skyld får de også en innbydelse like før festen skal begynne — slik var åpenbart skikken, eller slik kunne en iallfall gjøre det. Nå er «alt ferdig», alt er gjort i stand på beste måte; snart står maten på bordet. Men hva skjer? De som er innbudt, sier nei, alle som én. De kommer med sine unnskyldninger: én skal ut på åkeren, en til sin forretning, en er midt i hvetebrødsdagene og kan ikke komme av den grunn; alle er de opptatt. Ikke opptatt med noe ekstra som er kommet på, nei, det er de vanlige daglige oppgavene som hindrer. Hva er dette for slags folk som ikke har tid til å gå i selskap? Eller i bryllup?

Det sies ofte om Jesu lignelser at de er fortellinger fra det daglige liv. Og det er riktig nok. Men det underlige er at de ikke alltid glir så lett inn i det daglige liv allikevel. Det hender neppe i det virkelige liv at alle som er innbudt, avslår en vennlig innbydelse. Enda mer påfallende er for resten i så måte det som fortelles etterpå hos Matteus: der får vi høre at de innbudte simpelthen gir seg til å mishandle og slå i hjel utsendingene som kommer til dem (dette trekk mangler hos Luk.). Slikt foregår vanligvis ikke i det daglige liv i slike tilfelle.

Når Jesus setter inn slike uvanlige trekk i sine lignelser, så må det ha en bestemt hensikt. En kan si at hensikten er å få tilhørerne til å kvekke litt til. Hva er dette for noe? Hva er dette for slags folk som bærer seg slik ad? *Jeg* ville da ikke ha gjort noe så uforskammet! Men forklaringen ligger dypere. De uvanlige trekk, som bryter

dagliglivets regler, har sin grunn i at Jesus med sin lignelse sikter til en virkelighet — på det åndelige plan — der menneskene ikke lenger gjør det som er rimelig og fornuftig, men opptrer høyst ekstraordinært.

Vi er alle så fortrolige med denne lignelsen at vi vet hvilken holdning det er Jesus vil belyse. Han taler om folk som avviser innbydelsen til Guds rike. Vi skal her ikke fordype oss særlig i spørsmålet om hvem det er Jesus sikter til historisk sett. Hos Matteus synes det tydelig å være tenkt på hele Israels folk: Israel er det som viser fra seg Guds rike, og hedningefolkene er da de som innbys etterpå, istedenfor Israel; som vi husker fikk tjenerne beskjed om å gå ut på veikryssene og innby dem de kunne finne (Matt. 22, 9), ja, ut på veiene utenfor byen (Luk. 14, 21. 23). Hos Lukas er det vel mer tenkt på folkets ledere, fariseerne og de skriftlærde, de egenrettferdige, motsatt de som ble sett på som utstøtte, «tollere og syndere»; disse er det som innbys etterpå.

Det er altså Israels folk, eller folkets religiøse ledere, de lovfromme jøder, som bærer seg så urimelig ad at de avviser innbydelsen til den store festen, til Guds rike. Og grunnen er — som allerede nevnt — ikke at der er kommet noe ekstra på. Nei, de «ville ikke», de «brydde seg ikke om» innbydelsen (Matt. 22, 3. 5). De brydde seg ikke om å bli med i Guds rike. Grunnen de anfører er heller ikke den at de som jøder anser seg for å være fritatt for å følge en anvisning som ville føre dem bort fra deres jødedom, men ganske enkelt at de ikke vil bli forstyrret i sitt daglige, borgerlige liv. Spørsmålsstillingen er almenmenneskelig. Israel er framstillet som type for alle dem som avviser innbydelsen til Guds rike, til alle tider og i alle folk. De er bundet til de jordiske ting.

Men la oss nå gå over til å se på hva det er innbydelsen går ut på i de to lignelsene. Den gjelder et bryllup, eller et selskap, i begge tilfelle en fest. Når Matteus taler om at kongen ville holde «bryllup for sin sønn», så er bryllupet sett på som en stor fest, der brudgommen (Jesus) er midtpunktet. Derimot er den tanken som vi finner senere i Det nye testamente, at menigheten er bruden som skal forenes med brudgommen, ikke framme. De som kommer til bryllupet, er bryllupsgjester, og bruden nevnes i det hele tatt ikke. Hos begge evangelister er det altså tale om en stor fest, der gjestene skal glede seg sammen med verten som innbyr.

Hva betegner så denne fest? Svaret er allerede angitt. Festen er et billede på Guds rike eller himmelriket. Det sier begge evangelier. «Himmelriket er å ligne med en konge som gjorde bryllup for sin sønn», er innledningen hos Matteus (22, 2). Ifølge Lukas ble lig-

nelsen fortalt en gang Jesus var i gjestebud hos en av de øverste fariseere; da var det en av gjestene som sa: «Salig er den som får sitte til bords i Guds rike» (14, 15), og så følger lignelsen.

Hvordan har det seg at Jesus bruker akkurat dette billede for å illustrere Guds rike? Er det et poetisk billede som han finner på i øyeblikket? Jesu lignelser er originale — javel; men allikevel har han ikke, som en moderne dikter, lagt vinn på å tenke ut billeder som ingen hadde brukt før ham. I dette tilfelle stammer billedet fra Det gamle testamente og jødedommen. I Jesaia-boken leser vi: «Og Herren, hærskarenes Gud, skal på dette fjell gjøre et gjestebud for alle folk, et gjestebud med fete retter, et gjestebud med gammel vin osv.» (25, 6). Og i det jødiske skriftet 1. Henok står det: «Åndenes Herre skal bo over dem (d. e. de salige), og de skal spise med denne Menneskesønnen og legge seg ned og stå opp igjen i all evighet» (62, 14). Det originale hos Jesus i forhold til disse tekster er at han kaller denne frelsens og salighetens fest for Guds rike (himmelriket). Vi vet jo at Guds rike er selve sentraltemaet i Jesu forkynnelse slik vi kjenner den fra de tre første evangelier.

Også ellers ser vi at Jesus illustrerer tilstanden i Guds rike ved hjelp av dette billedet om festmåltidet. En gang sier han: «Mange skal komme fra øst og fra vest og sitte til bords med Abraham, Isak og Jakob i himmelriket; men rikets barn skal kastes ut i mørket utenfor; der skal være gråt og tenners gnissel» (Matt. 8, 11 flg. = Luk. 13, 28 flg.). Allerede dette ord er nok til å vise at vi her har å gjøre med en fast forestilling hos Jesus.

Hva er det nå med dette billedet som gjør at Jesus har tatt det i bruk for å belyse Guds rikes art og vesen? Her kan vi peke på tre ting.

1. For det første er det den ting at et festmåltid er forbundet med *glede*. Når den bortkomne sønnen kommer hjem til sin far, da blir det glede, og da må det holdes gjestebud. «Hent gjøkalven og slakt den, la oss spise og være glade» (Luk. 15, 23). Når det i lignelsen om talentene sies til den gode og tro tjener: «Gå inn til din herres glede!» (Matt. 25, 21), så kunne det like gjerne ha stått: Gå inn til festen, gjestebudet hos din herre! Jfr. også steder som Es. 65, 13; Ap. gj. 2, 46.

2. Videre: Billedet om festmåltidet angir en tilstand av *innbyrdes samfunn*. Etter gammel betraktningsmåte er et måltid samfunnsstiftende. Når mennesker kommer sammen og spiser sammen, så skal det besegle at de hører sammen. Dette gjelder ikke bare forholdet mellom menneskene, men også forholdet mellom Gud og menneskene. Tydelig kan vi se hvordan dette moment av samfunn

spiller inn ved det siste måltid Jesus hadde med sine venner. Allerede i «velkomstordet» slår Jesus an denne tonen: «Jeg har inderlig lengtet etter å spise dette påskemåltidet med dere før jeg lider» (Luk. 22, 15).

Noen vil kanskje innvende at dette måltid var noe ganske spesielt; det var jo i virkeligheten det første nattverdmåltid for den kristne menighet. Sant nok; men hvorfor har Jesus gjort nettopp et måltid til det middel som etter hans bortgang skulle forene ham i samfunn med hans disipler? Grunnen er den at måltidet alt i Det gamle testamente betraktes som et middel til å stadfeste samfunnet mellom Gud og folket, eller pakten mellom dem. Vi trenger bare å tenke på påskemåltidet, som jo danner det direkte forbillede for den kristne nattverd. Men dessuten hører vi at da pakten ble sluttet på Sinai berg, ble der holdt et paktsmåltid. De eldste av folket steg opp på fjellet, og «de skuet Gud og spiste og drakk» (2 Mos. 24, 11). Andre steder som går i samme retning er Slm. 22, 27; 69, 33. I paktsmåltidet er der fellesskap og samfunn med Gud på paktens grunn. På samme måte betyr nattverden i den nye pakt et inderlig samfunn med Kristus. Den er «Herrens bord» (1 Kor. 10, 21), dvs. ved dette måltid er Jesus husfar og vert, og vi hans familie.

Måltidet er altså i Bibelen et middel til samfunn med Gud og til innbyrdes samfunn på paktens grunn. Hva lå da nærmere enn å tenke seg den evige salighet, det evige samfunn med Herren i Guds rike som et måltid? Vi ser da også at Jesus selv har forbundet påske- eller nattverdmåltidet med tanken om festmåltidet i det evige Guds rike. Ved nattverden den siste kvelden sier han: «Fra nå av skal jeg ikke drikke av denne vintreets frukt før den dag da jeg drikker den ny med dere i min Fars rike» (Matt. 26, 29). Eller som det lyder hos Lukas i et lignende ord talt ved samme anledning: «Fra nå av skal jeg aldri mer spise det (d. e. påskemåltidet) før det er blitt fullkommet i Guds rike» (Luk. 22, 16). Jfr. også Luk. 22, 30. Om der finnes noe i Guds rike som virkelig kan kalles å spise og drikke, eller om vi skal forstå dette som et rent billede, behøver vi her ikke å grunne på. Hovedsaken er at Jesus har oppfattet måltidet både som middel for og som billede på det inderlige samfunn som består mellom ham og hans disipler, her i tiden og i evigheten.

3. Men den positive fylde som vi nå har sett ligger i billedet om måltidet, har også en skyggeside. Måltidet er bare for en sluttet krets, det har noe eksklusivt ved seg. Alle er innbudt, men ikke alle kommer. Og de som ikke kommer, får siden heller ikke lov å komme. «De innbudte var det ikke verd» (Matt. 22, 8). «For jeg sier dere at ingen av de menn som var innbudt, skal smake min

nattverd» (Luk. 14, 24). Alle er innbudt til Guds rike, men ikke alle får ligge til bords i festsalen sammen med Abraham og Isak og Jakob: noen «kastes ut i mørket utenfor; der skal være gråt og tenners gnissel» (Matt. 8, 12). Ja, det kan også tenkes at noen som er kommet med inn i gjestebudssalen blir kastet ut. Slik med den mannen som det fortelles om i slutten av vår lignelse hos Matteus: han hadde ikke bryllupsklær på seg: «Bind hender og føtter på ham og kast ham ut i mørket utenfor!» (Matt. 22, 13).

Vi merker hvordan billedet om festmåltidet utvides, nemlig til å omfatte også festsalen; ja, også døren er med, og det som er utenfor døren, mørket og forlattheten. Vi ser for oss salen opplyst med lamper og lys; vi merker hvordan de samles om lyset, hvordan de finner hverandre og finner trygghet hos ham som er verten. Stakkars den som ikke kommer med, den som må være i mørket utenfor. Igjen må vi tenke på Jesu siste påskemåltid med sine disipler: Også det ble feiret etter mørkets frambrudd, som ethvert påskemåltid. Også der var en som ikke hørte til og som gikk ut, «fortapelsens sønn»; og utenfor var det natt (Joh. 13, 30; 17, 12).

Jeg nevnte døren. Flere ganger taler Jesus om døren som det gjelder å komme inn igjennom — mens den ennå er åpen. Vi tenker f. eks. på lignelsen om de ti jomfruer: «De som var rede, gikk inn med ham til bryllupet», d. e. til den store gledesfesten. Men de uforstandige jomfruene kom for sent og sto utenfor døren og sa: «Herre, herre, lukk opp for oss! Men han svarte og sa: Sannelig sier jeg dere: Jeg kjenner dere ikke» (Matt. 25, 11 flg.). Derfor lyder formaningen: «Strid for å komme inn gjennom den trange dør! for mange, sier jeg dere, skal søke å komme inn og ikke være i stand til det» (Luk. 14, 24). Der skal være de som «begynner å stå utenfor og banke på døren og si: Herre, lukk opp for oss! Da skal han svare og si til dere: Jeg vet ikke hvor dere er fra. Da skal dere begynne å si: Vi spiste og drakk for dine øyne, og du lærte på våre gater!» (v. 25 flg.). Vi spiste og drakk for dine øyne, dvs. vi har jo hatt samfunn med deg mens du var på jorden! Men nei, sier Herren, det var bare på utvortes vis.

Jeg tror vi nå har sett hvordan billedet om festmåltidet, med dets forskjellige sider og momenter, må ha egnet seg ypperlig for Jesus som middel til å få fram det som for ham var den store hovedsak: innbydelsen til den store gleden Gud har gjort i stand for menneskene, Guds rike. Det gjelder å ta imot denne innbydelsen, det gjelder å komme inn i salen, «å gå inn i» Guds rike, som Jesus annetsteds uttrykker det. For Guds rike er samfunn med Gud, Guds rike er salighet i Guds avgrensede nærhet. Av største betydning er

dette for mennesket, for der finnes bare én annen mulighet: å bli stående utenfor, i mørket.

Vi vet alle hva dette mørke betegner. Det er helvete, fortapelsen, den tilstand der mennesket har forspilt sitt liv eller sin sjel, der det er vist bort fra Gud og går til grunne. Av dette som er motsetningen til Guds rike, lærer vi en viktig ting når det gjelder bestemmelsen av innholdet i begrepet Guds rike. Ettersom helvete er gråt og tenners gnissel, borte fra Gud, så må Guds rike være salighet i Guds nærhet.

Noen vil spørre: hva ellers skulle Guds rike innebære? Men innholdet i begrepet Guds rike hos Jesus er ikke så selvsagt innenfor forskningen som kanskje noen tror. Der er de som heller vil si at Guds rike er den tilstand der mennesker oppfyller Guds vilje og følger Guds bud. De oppfatter Guds rike mer som en etisk størrelse. Guds rike er oppfyllelsen av Guds lov. Ja, oversettelsen «Guds rike» er feilaktig eller misvisende, hevder mange. Det burde hete «Guds kongedømme» eller «Guds kongeherredømme»; dermed vil en ha fram at det springende punkt i «Guds rike» er at Gud er blitt konge og hersker gjennom sin lov og vilje. Men disse tanker er, så vidt jeg kan se, fremmede for Jesu forkynnelse. Denne oppfatningen ville forandre rikets karakter av frelse og salighet til å være en tilstand av lovoppfyllelse. Dermed var Guds rike gjort om til et jødisk begrep. Men hos Jesus er Guds rike noe en «tar imot» (Mark. 10, 15), noe som Gud har gjort ferdig, som er beredt for menneskene av Gud (Matt. 25, 34). Guds rike er en gave, og denne gave er frelsen, livet, saligheten, samfunnet med Gud. En annen sak er at Jesus knyttet et vilkår til denne gave, nemlig at mennesket gjør alvor av gjøre Guds vilje. Jesus sier: «Ikke enhver som sier til meg: Herre! Herre! skal komme inn i himmelriket, men den som gjør min himmelske fars vilje» (Matt. 7, 21). Uten et oppbrudd fra de ting som binder en i denne verden, kommer en ikke med i gjestebudet, ikke inn i Guds rike. En virkelig etterfølgelse i Jesu fotspor må til. Ikke så å forstå at røveren på korset skulle være utelukket: i anger og bot ba han om å få bli med i Jesu rike, og Jesus lovte ham det (Luk. 23, 40 ff.).

Guds rike og helvete eller fortapelsen er altså de to store motsetninger som Jesus arbeider med. Vi må her si litt om forholdet mellom de to størrelser i Jesu forkynnelse, måten som de avbalanseres mot hverandre på. Det er i samsvar med Jesu tanke først og fremst å være opptatt med det positive, Guds rike: det er det innbydelsen gjelder. Denne innbydelse har en positiv karakter. Den er ikke i og for seg en innbydelse til eller et tilbud om å slippe å komme

til mørket, men en innbydelse til å komme til lyset. Den mørke siden betones først når det viser seg at menneskene ikke tar imot innbydelsen. Det er på en måte uventet at de sier nei, de har jo ingen grunn til det, de handler urimelig og uforstandig. Og først når avvisningen av riket er et faktum, kommer reaksjonen fra herrens side, straffen fra Gud (Matt. 22, 7). Mennesket er bestemt til riket, innbudt til riket, og først når det avviser riket, blir dets bestemmelse forandret, og det havner i mørket. Men det som herren egentlig er interessert i, er å få festsalen full. Avslaget fra de først innbudte virker hos ham bare en enda større vilje til å få festen i stand. Han sender sine tjenere ut på veiskillene, ut til gjerdene for å få gjester til å komme (Matt. 22, 9; Luk. 14, 21. 23). Innbydelsen til Guds rike er budskapet om Guds oppsøkende kjærlighet.

Forstått slik er motsetningen Guds rike—fortapelse (helvete) en grunnlinje i Jesu forkynnelse. En kan spørre om forkynnelsen av i dag har klart å holde fast på denne spørsmålsstilling. Som enhver kan se er dette ikke tilfelle. Det er ikke motsetningen Guds rike—helvete som dominerer i forkynnelsen i dag, men motsetningen himmel—helvete. Hva er da forholdet mellom Guds rike og himmelen? Eller: Hva betyr det at Guds rike også kalles for «himmelriket»?

Bare i parentes vil jeg her peke på at vår riksmålsoversettelse ennå har det uheldige uttrykk «himlenes rike» istedenfor «himmelriket» som det står i den nynorske. Hva ligger i betegnelsen «himmelriket»? Til det er å si at uttrykket «himmelriket» ikke betyr at at riket er i himmelen, eller at det å komme til riket er å komme til himmelen. Vi hører aldri at Jesus i sin forkynnelse innbyr mennesker til å komme til himmelen. Himmelen er etter hans syn ikke målet for menneskene, slik som vi stadig hører det i dag. (Spørsmålet om «mellomtilstanden» kan vi her ikke gå inn på.) Nei, uttrykket «himmelriket» sier at riket stammer fra himmelen, er av himmelsk opprinnelse, ikke for å forbli der, men for å komme ned på jorden, til menneskene. Å få del i Guds rike er ikke å komme til himmelen, men det er at himmelen kommer ned på jorden, i sin begynnelse alt i dette verdensløp, i kirken, men i sin kraft først på den nye jord, ved verdensfornyelsen. Slik er det ofte med de ting som kalles «himmelske» i Bibelen: dermed sies at de kommer fra himmelen. Det himmelske Jerusalem (Hebr. 12, 22) er det Jerusalem som «kommer ned fra himmelen» (Åpenb. 3, 12). Vårt herlighetslegeme som er i himmelen, er vårt legeme eller vår «bolig *fra* himmelen» (2 Kor. 5, 1 flg.). Vår lønn som er i himmelen, er den lønn som vi skal få fra himmelen (Matt. 5, 12).

Slik også med «himmelriket». Det er et rike som kommer fra himmelen. Derfor lærer Jesus oss å be: «*Komme* ditt rike!». Derfor sier han også: «Fra nå av skal jeg aldri drikke mer av vintreets frukt før Guds rike er *kommet*» (Luk. 22, 18). Gud er skapelsens Gud. Han vil føre jorderiket mot fullendelsen. Han vil bo blant menneskene. Han vil bringe himmelen ned til oss. Det kan ikke skje uten at denne verden forgår, men på dens ruiner skal reises en ny verden, og der er Guds rike, himmelriket.

Til å bli med i dette rike er det innbydelsen utgår. Det er Jesus og hans disipler som innbyr. Det er Jesus som er festens midtpunkt. Han er brudgommen; han er verten. Å ta stilling til innbydelsen er å ta stilling til Jesus. Det er også å ta stilling til Gud, som livets og gledens kilde for mennesket. Først i annen rekke er det å ta stilling til meg selv og min skjebne. I innbydelsen til Guds rike er det Gud jeg har å gjøre med. Derfor kalles riket for *Guds* rike. Men et *rike* er det fordi Gud vil ha menneskene inn i det, så det blir et stort samfunn. I dette rike får mennesket alt det det trenger for å ha liv og glede. Innbydelsen har en absolutt karakter. Desto mer uforståelig er det at så mange avviser den. Denne mulighet er irrasjonell, urimelig, uforstandig, men samtidig er den nærliggende. For menneskene vil gjerne mene at de har nok med det de har i denne verden, for å ha innhold i sitt liv. I innbydelsen ligger derfor en kolossal utfordring til det jordvendte menneske. Men Guds mål er Guds rike: at gjestebudssalen må bli full, så Gud kan være alt i alle.

P. S. Ovenstående forutsetter at lignelsene til en viss grad gjør bruk av allegoriske elementer. Jo mer en arbeider med Jesu lignelser, jo mer blir en oppmerksom på at Jülichers prinsipp, at en lignelse bare skal inneholde ett poeng, er ensidig. Allegoriske elementer i denne lignelse er f. eks. selve festmåltidet, kongen, sønnen, de flere sendebud, veiene utenfor byen, mørket utenfor, salen (med døren) (Guds rike er Guds hus) etc.

HVEM SKAL UTLEGGE BIBELEN?

Av Torbjørn Osnes.

Et utsyn over fortolkningens historie viser oss at dette spørsmål ikke alltid har vært like aktuelt. Det har vært rolige tider da svaret var noenlunde selvfølgelig. Men i visse brytningstider har det trengt seg fram med uimotståelig kraft og blitt spørsmålet — framfor noe annet. Kampen har til dels vært hard.

Vi vil nå ta fram de svar som vi mener har noe for seg, og drøfte disse, og se hvilket resultat vi kommer fram til.

Vi vender oss først til det svar som rådde grunnen i den første tid:

I. *Den som har Ånden,* skal utlegge Bibelen.

Det var i synkretismens tid i de første kristne århundrer at dette svaret vokste fram. Da var det de som trådte fram og påberopte seg en hemmelig tradisjon fra apostlene, og de utla både Det gamle testamente og Jesu og apostlenes ord på en ny og fremmed måte. Det ble for mange så usikkert det hele. Og kirken ble tvunget til å stille seg selv dette spørsmål: Hvem er det som har det avgjørende ord, når det gjelder utleggelsen av Bibelen? Og svaret ble for den: Det er apostlenes rettmessige etterfølgere som skal utlegge Bibelen. De alene har fått Sannhetsåndens bistand til dette. Senere fulgte etter hvert påberopelsen av ufeilbarhet.

Dette syn fikk hevd innen den romersk-katolske kirke. For den var saken grei. Det er til *apostlene* og deres *rettmessige etterfølgere* (biskopene og prestene med deres overhode: Paven) løftet om Sannhetsåndens bistand er gitt, ikke til den enkelte troende. Det henvises til Johs. 16, 13: «Når Sannhetens Ånd kommer, skal han veilede dere til hele sannheten.» Som Bibelen er blitt til under den Hellige Ånds veiledning, kan den også bare utlegges under den samme Ånds veiledning. Vi kan si det slik at det er kirken gjennom *læreembetet* som kan gi en autorativ utleggelse av Bibelen, og denne utleggelse sees på som ufeilbar.

Derfor skal ikke en hvilken som helst privatmann gi seg av med å utlegge Bibelen på egen hånd. «Spliden og uenigheten blir stor hvor man forkaster det kirkelige læreembete og utlegger Bibelen på egen hånd.» Den enkelte kristen kan nok lese i Bibelen, men han må gjøre det under kirkens veiledning. Bibelen skulle i grunnen ikke være nødvendig å lese for lekfolket når det bare holder seg til det kirkelige læreembete, som er den levende institusjon som i hver ny generasjon representerer det aktuelle leie.

En kunne spørre om hvorledes den romersk-katolske kirke stiller seg til vitenskapsmannens arbeid. Det er forholdsvis positivt. Vitenskapsmannen kan nok med hjelp av vitenskapelige midler, f. eks. kjennskap til de eldste kulturspråk på et avgrenset område gi oss hjelp til å skjønne uttrykksmåter og bilder i de hellige skrifter, som er fremmed for oss. Vi må beundre de katolske teologers innsats i arbeidet med de bibelske disipliner. Meget verdifullt har de gitt oss på dette område.

Men når det gjelder spørsmålet om den rette oppfatning av Bibelens lærdommer, har vitenskapen ingen autoritet. Her er *det kirkelige læreembete* helt suverent. Ut fra tradisjonen og Åndens veiledning har det det avgjørende ord. Det kan lukke opp for den dypere mening i Bibelen.

Innen den romersk-katolske kirke måtte det derfor alltid under utleggelsen tas hensyn til kirkens lære. Det førte med seg at en noe egenartet metode ble anvendt: den allegoriske metode, som søker å finne inn til den dypere mening i teksten. Ganske særlig gjaldt dette Det gamle testamente. Ved kristendommens overgang til det hellenistiske miljø, kom Det gamle testamente i en noe underlig stilling. Det føltes fremmed. Hvorledes skulle det utlegges for å kunne bli til noen hjelp? Da ble spørsmålet reist: Hva skal G. T. lære oss av moralsk og åndelig sannhet? Her var det da den allegoriske metode kom til hjelp. Det gjaldt å finne fram til den dypere mening. Og her fikk vitenskapsmennene fritt spillerom. De kunne allegorisere så mye de ville, når de bare lot Bibelen si hva det kirkelige læreembete lærte. Bare på den måten kunne den romersk-katolske kirke frede seg overfor Bibelens nærgående (kritiske) spørsmål ved at den selv gjennom sitt embete tok hånden om tolkningen av Bibelen og ikke anerkjente noen annan tolkning.

Like fram til reformasjonstiden hersket denne oppfatning noenlunde suverent. Noe annerledes ble det da man innen kirken virkelig selv begynte å studere Bibelen for å komme fram til den likeframme, bokstavelige mening. Da hevet det seg røster som ga uttrykk for at den dypere mening som det kirkelige embete trådte

fram med, ikke alltid var i overensstemmelse med Bibelens likeframme, bokstavelige mening.

Til dette ble det nok hevdet at Bibelen bare er én veileder som gir noen av troens sannheter. Det kirkelige embete har flere kilder å øse av. Det er bærer av den fortsatte åpenbaring, og det er umulig at det kan feile. Men til dette må vi spørre: Hvorfra hadde det disse kilder? Var det bare fra Ånden eller kunne det tenkes at fremmede elementer hadde trengt seg inn i tradisjonen?

Og videre reiser dette spørsmål seg: Er det riktig at Sannhetsånden bare er gitt til apostlene og deres rettmessige etterfølgere? At han er gitt til apostlene, er greit (Joh. 16, 13). Men er han i samme forstand gitt til apostlenes etterfølgere, til det kirkelige læreembete, slik at *det* også står fram som ufeilbart. Vi kan ikke finne noen klare steder om dette. Er det ikke heller slik at hele den frelsende sannhet er gitt til apostlene og profetene? Vi tenker på det viktige sted i Ef. 2, 20: «Dere som er bygget opp på apostlenes og profetenes grunnvoll.»

Og vi vil fortsette med å spørre: Er det i det hele instituert et læreembete innen kirken som er ufeilbart? Det er vel bare en hovedtjeneste som er instituert: tjenesten med evangeliet.

Vi finner ikke å kunne dele den oppfatning at det kirkelige læreembete har monopol på utleggelsen av Bibelen. Og vi slutter oss til Luther når han uttaler:

«Menneskeord og menneskelig lære har bestemt og forordnet at man skal overlate til biskopene, de lærde og konsiliene å dømme om læren. Hva de selv har funnet for godt, skal all verden holde for riktig og troens artikler. - - - - - Men Kristus hevder det motsatte, han berøver biskopene, de lærde og konsiliene både rett og makt til å dømme om loven og overgir denne rett og makt til hver mann i den kristne menighet.» (W. A. 11, s. 409.)

*

Men her reiser spørsmålet seg: Kan det slik uten videre sies at *hver mann* som er døpt inn i den kristne menighet og har fått Ånden, kan utlegge Bibelen?

Det er de som ser det slik. Hver mann som har fått Ånden, kan i kraft av *den iboende Ånd,* utlegge Bibelen. Eller det kan uttrykkes noe annerledes: han kan høre Guds direkte tale til seg. Den iboende Ånd gir ham innsikt og kraft, et indre lys, et indre ord. For ham blir Bibelen ikke bare et ytre bokstav, men levende og aktuell tale.

For dem som er ugjenfødt og ikke har Ånden, blir Bibelen et

tidshistorisk dokument, et ytre bokstav. De kan ikke høre Guds levende og aktuelle tale i Bibelen. Derfor kan vi møte uttalelser som disse at jevne lekmenn som er gjenfødt, kan bedre utlegge Bibelen enn den skarpeste vitenskapsmann, dersom denne er ugjenfødt.

Det ytre ord er for den gjenfødte ikke det vesentlige. Guds Ånd er *suveren* over bokstaven, og det kan til og med hevdes at Ånden kan si noe annet enn bokstaven, enn Jesu ord. Det skal da henge sammen med utviklingens lov.

På en levende måte har Bo Giertz skildret et slikt fortolkningsprinsipp i sin bok «Steingrunnen».[1])

Vi tenker på hvorledes en av personene i boken, Schenstedt, kan forsvare en skilsmisse. Vi gjengir enkelte uttalelser som er tillagt ham.

Han sier: «Jeg vet meget vel at det kan se ut som om denne skilsmissen har bibelordet imot seg. Men jeg tror at begge to vil gi meg rett i at Ånden er mer enn bokstaven, og at vi må følge det som vi har kjent som Guds vei. Til sist er jo bibelordet bare en tidsbetonet ikledning av et evig innhold, og en kan både selv virkeliggjøre det og vitne om det for andre, selv når en formelt er kommet i strid med bokstaven.»

Og et annet sted sier han: «Når et menneske følger hjertets lys og indre visshet om Guds mening, kan det aldri være farlig — unntagen for den som ikke våger — å gå Guds veier, også da når de fører rakt imot våre menneskemeninger.» «Vi kan ikke gjøre annet enn følge vår overbevisning.»

Og til sokneprestens innvending: «Et menneske skal ikke følge sin overbevisning, men rette seg etter Guds Ord», svarer Schenstedt: «Tja, men hva er så Guds Ord? Det blir alltid spørsmål om fortolkning. Og så blir en likevel henvist til sin egen overbevisning.» «Vi har et helt forskjellig syn på Bibelen. For Dem er den en lovbok, for meg gjelder bare Jesu Ånd.»

Og da presten ber ham å forklare hvordan Jesu Ånd kan si noe annet enn Jesu ord, sier Schenstedt: «Det henger sammen med utviklingens lov. Ånden skal føre oss fram til hele sannheten. Det som gjaldt på Jesu tid, kan ikke gjelde nå. Selv ikke hans egne ord kan være så uforanderlige at ikke hans Ånd kan endre dem.»

På sokneprestens spørsmål: «Hvordan kan De vite hva Ånden sier i dag?» svarer Schenstedt: «Det blir en samvittighetssak.»

Slik kan dette fortolkningsprinsipp arte seg. Og vi må reise dette spørsmål: Når Ånden løses fra Ordet, hvem kan da garantere at

[1]) Bo Gjertz: «Steingrunnen», på norsk ved St. Tschudi. Oslo 1942. Se s. 307—310.

det er Guds Ånd han hører tale i sitt hjerte? Vi vil ikke nekte for at det, der hvor det finnes kristendomskunnskap hos mennesket, kan være Guds Ånd som taler. Men vi må ta våre reservasjoner. Hvor Ånden løses fra Ordet, kan det lett gå slik at Ånden forveksles med *ens egen ånd, ens egen overbevisning, ens egen fornuft, ens egne spekulasjoner, ens egne ønsker.*

Et slikt fortolkningsprinsipp har skapt mange sekter, har vært utbredt blant svermerne, spiritualistene, kvekerne, den radikale pietisme, og i nyere tid har det preget Oxfordgruppebevegelsen.

Jeg vil slutte meg til Luthers ord (W. A. 50, s. 245):

«Vi må ta oss i vare for svermeråndene som berømmer seg av å eie Ånden før og uten Ordets formidling, og siden kan sette seg til doms over Skriften og det talte Ordet og tyde og vrenge det etter eget behag, slik som Münzer gjorde og mange ennå i dag gjør, når de opptrer som skarpsindige dommere mellom Ånden og bokstaven, men ikke vet hva de skal si eller lære.»

*

Vi vil hevde at den kristne — for å kunne utlegge Bibelen — må ha fått åpnet sine øyne så han forstår Bibelen. Hvorledes kan det skje? Om Jesus heter det — etter at han var stått opp, men før han var faret til himmelen — at han åpnet disiplenes øyne så de forstod Skriftene — at de talte om ham (Luk. 24). Og Paulus taler om en hemmelighet, Kristi hemmelighet, som i tidligere tider ikke har vært kunngjort for menneskene, men som er blitt åpenbart for hans hellige apostler og profeter i Ånden (Ef. 3, 1 ff.). Selv hadde Paulus fått innsikt i denne hemmelighet. Og han taler andre steder om at Gud har åpenbart denne hemmelighet ved sin Ånd (1 Kor. 2, 10 ff). Det Paulus sammen med apostlene har fått se inn i, er hele Guds frelsesråd i Kristus som har vært skjult til stede i G. T. Bare den som har fått innsikt i dette Guds frelsesråd i Kristus Jesus, kan rett forstå G. T. Han får se at G. T.s dypere mening, dets egentlige innhold er *Kristus.* Og han kan også rett utlegge G. T. Vi har ansatser til en slik utleggelse i N. T. Rett utleggelse av G. T. er å lese det i lys av Kristus og i lys av frelseshistorien.

Vel kan også vitenskapsmannen gå til G. T. og anlegge en rent vitenskapelig metode, og si mye sant om G. T. Men det er ikke dermed sagt at han har sett det vesentlige i G. T., den dypere mening. Det kan bare den som har *åndelig innsikt.* Han kan trenge inn til den dypere mening, og han må i noen grad ha rett til å anvende en allegorisk metode. Men det er da ingen tøylesløs allegorisk metode. Den har et *orienteringspunkt.* Alt orienteres ut fra Kristus.

Hvor dette orienteringspunkt ikke er til stede, er G. T. en lukket bok. I den periode da den vitenskapelig skolerte ganske særlig arbeidet med G. T., var det kummerlige kår for den kristosentriske utleggelse av G. T.

Det var Wilhelm Vischer som med sin bok «Das Christus-zeugnis des Alten Testaments» slo alarm i hele den gammeltestamentlige vitenskap i den nyere tid. Han brøt igjennom til det reformatoriske budskap — til G. T.s Kristusvitnesbyrd. Han førte den gammeltestamentlige eksegese tilbake til dens vesentlige innhold. For ham trådte Jesus Kristus fram som de gammeltestamentlige skrifters skjulte mening. I flukten av det gammeltestamentlige perspektiv står *Kristus Jesus*. Vischer mener at enhver ærlig filologisk eksegese på en eller annen måte må støte på dette.

Selv om vi ikke helt ut kan dele Vischers praktiske utførelse, mener vi at han har pekt på noe vesentlig. Han har fått oss til å vende oppmerksomheten mot de store og ledende tanker i G. T. som peker fram mot Kristus, så langt det på dette trin kunne være mulig å la det komme til uttrykk. Da vil vi også følge de nytestamentlige forfatteres eksempel.

Noe annerledes er det med *N. T.* Her trenges ingen allegorisk fortolkning. Her har vi med apostlenes skrifter å gjøre, de som hadde fått se inn i Guds frelsesråd. Her må vitenskapsmannen til for å si hva det står, men han må samtidig være villig til å bøye seg for det som apostlene framstiller som det vesentlige, sentrale. For å kunne se det vesentlige i N. T., trenger også han åndelig innsikt.

*

Men man kunne ikke helt slå seg til ro med den utleggelse som vi ovenfor har omtalt. Den føltes subjektiv. Frykten for at den bokstavelige mening ikke skulle komme til sin rett, dukket fram. Man ønsket ikke at Bibelen skulle bli gjort til noe annet enn det den virkelig var. Man ville bli klar over hva det egentlig står. Men hvem skulle si det? Det måtte være *den vitenskapelig skolerte.*

Først møter vi *filologen.* Han hadde en høy stjerne i renessansen og i reformasjonstiden. Et iherdig arbeid ble utført med grundig filologisk undersøkelse av de greske og hebraiske ord for å få full klarhet om hva de betyr og med grammatisk utforskning av ordene for å bli klar over deres plass og funksjon i sammenhengen. «Enn ikke teologien selv — alle vitenskapers dronning — vil anse sin ære krenket ved å motta tjeneste av grammatikken som terne; skjønt denne i verdighet står tilbake for visse andre vitenskaper,

er dog denne tjeneste mer nødvendig; det er små ting den beskjeftiger seg med; men sådanne uten hvilke ingen ting er blitt stor.»[2])

Målet var å komme fram til den bokstavelige mening. Det dreide seg ofte om en blott og bar, riktig og eksakt gjengivelse av teksten, å bli klar over det som står.

Så mye vi har å takke filologen for, hendte det dog ofte at den filologiske undersøkelse kunne bli så overhåndtagende at selve tekstutleggelsen kunne bli lammet. Og det grammatiske arbeid kunne lett utarte til pedanteri, en slags grammatisk mikrologi. Så viktig dette arbeid var, fant man snart ut at det ikke var nok bare å gjøre klart hva som står skrevet. Man måtte også søke fram til den historiske mening.

Som det historiske dokument Bibelen er, måtte det stilles på linje med andre historiske dokumenter og underkastes en vanlig historisk undersøkelses lover. Og spørsmålene reiste seg etter hvert: av hvem, til hvem, i hvilken anledning, i hvilken interesse er de forskjellige skrifter skrevet?

Nå trer *historikeren* fram som den dominerende i utleggelsen av Bibelen, etter hvert faktisk med krav om enevelde.

Kritisk vender han seg til de enkelte skrifter med spørsmålet: Hvem er forfatteren? Han tar ikke for gitt det svar som foreligger i overleveringen.

Han går videre og spør: Hvorledes er de enkelte skrifter blitt til? (f. eks. Pentatevken og Synoptikerne). Er det en-manns verk eller foreligger det forskjellige kilder?

Og videre: Er disse skrifter troverdige som kilder til historisk virkelighet? Vil de være beretninger om noe som historisk har foregått?

En senere tid spør: Hvor skal de enkelte skrifter plaseres religionshistorisk? Bibelen er jo ikke blitt til i et lufttomt rom, som kan isoleres. Arbeidet med dette spørsmål hjalp til å få klarere fram Bibelens egenart.

I den nyere tid er oppmerksomheten mer vendt mot Bibelens egen førlitterære historie. Mye stoff i Bibelen (både i G. T. og i N. T.) har eksistert som isolerte avsluttede størrelser (enheter) før det er blitt nedtegnet. Mye arbeid har vært nedlagt på å søke å trenge tilbake til den situasjon (Sitz im Leben) som de er oppstått i og undersøke ut fra hvilke motiver de er skapt.

Stort sett er man vel blitt enige om hvor «Sitz im Leben» er å finne: For G. T.s vedkommende finner man den i *folketradisjonen*,

2) Jfr. Erasmus' fortale til Laurentii Vallensis in Latinam Novi Testamenti interpretationem adnotationes, 1505. (Se Fr. Torm, Nytestamentlig Hermenevtik. Køb. 1938 s. 278 f.)

i *undervisningen ved de store folkeforsamlinger,* i *kultusen.* For N. T.s vedkommende finner man «Sitz im Leben» i *forkynnelsen,* i menighetens samvær (gudstjenesten).

Det som ble klart, var at de mange enheter var fortalt i oppbyggelig interesse ut fra apologetiske, polemiske og dogmatiske behov. De enkelte enheter har hatt sin historie og muligheten for en formende hånd, for overarbeidelse, overmaling og visse tilsetninger under den videre fortelling for å tilpasses situasjonen og formålet, må kunne stå åpen.

Vel kan det rettes kritikk mot denne metode (det vil vi la være her). Men det er åpenbart at den har foranlediget at interessen er vendt mer mot forkynnelsen og kanskje vi kunne også si: teologien. Vi aner en teologisk interesse bak Bibelen.

Historikeren har gjort et stort arbeid for å legge i dagen for oss Bibelens og de enkelte skrifters *faktiske karakter* som menneskelige dokumenter. Og vi må være takknemmelige for en slik opprydning i det mer eller mindre bibelske buskas som sterkt later til å forvirre enkelte søkende mennesker. Men vi reagerer sterkt imot de forsøk som har vært gjort for å søke å presse inn et historisk skjema i Bibelen som er fremmed for den (vi tenker på Wellhausen i G. T. og F. Chr. Baur i N. T.), eller for ut fra et bestemt historiesyn søke å sjalte ut noe som sekundært stoff. Da begir han seg utenfor sitt spesialområde.

Men en rent *elementær historisk skolering* kan hjelpe oss til ikke å gi oss ut på fantasiens tåkemyr når det gjelder Bibelen.

Så mye godt vi har å si om denne periode, blev allikevel arbeidet med Bibelen vesentlig opptatt av isagogiske problemer, mens den egentlige utleggelse hadde trange kår. Reaksjonen uteble ikke.

Faren ved den formhistoriske skole var at det hele materiale lett kunne bli atomisert til små enheter, så man ikke tok helt alvorlig den ramme disse enheter hadde fått (ganske særlig gjelder dette Pentatevken og evangeliene i N. T.). Det nye er at man har oppdaget at Bibelens forfattere ikke bare er *historieskrivere,* de er forkynnere, teologer. De har et budskap, en teologi. De enkelte enheter er satt inn i en slik sammenheng. Det hele blir preget av forfatterne. Vi aner et helhetssyn bakom. Nå anroptes *teologen* som utlegger. Det hadde viktige følger. Det ble om å gjøre å finne fram til den teologiske fylde i de bibelske begreper (tenk f. eks. på Kittels Th. W. B.). Og spørsmålet reiste seg: Hvilken sak er det det vitnes om? Hva er det sentrale, det vesentlige, kjernen i Bibelen? At man er blitt opptatt av det vesentlige i Bibelen, av innholdet, må anses som et stort framskritt.

Men også i dette arbeid merker vi hvorledes den enkelte forskers personlige forutsetninger selv kan spille inn under utleggelsen (platonske, eksistensialfilosofiske, aristoteliske), så kommentarene må leses med kritikk.

Gledelig er det der hvor man arbeider for å bli fri fra sine egne forutsetninger og trenge inn til Bibelens egne forutsetninger.

*

Vi har talt om den vitenskapelig skolerte som utlegger av Bibelen. Og vi har funnet at han har utført et stort arbeid med å stille Bibelen fram for oss slik den *faktisk foreligger* som et menneskelig dokument. Hans mål har vært å forholde seg til Bibelen nøkternt, objektivt, betraktende. Det har ført med seg at avstanden mellom Bibelen og nåtidens mennesker er kommet sterkt fram. Bibelen er blitt en fjern bok. Interessant er den, men den har ikke noe å si meg i min konkrete situasjon. Spørsmålet reiste seg: Er Bibelen bare å betrakte som «Ding an sich»?

Kraftig reaksjon kom det. En reaksjon som sprang ut fra den nød forkynneren var i: Hva skal jeg forkynne? Eller ut fra den nød tilhøreren var i: Hva betyr disse gamle skrifter for meg i min situasjon? Kan noe slikt fjernt ha noe å si for meg?

Røster hevet seg som sa at Bibelen ikke bare var et historisk dokument, men det er et *åpenbarings*dokument. Gjennom Bibelen åpenbarer Gud seg, gjennom Bibelen taler Gud. Det er ikke nok bare med en *objektiv, nøytral, betraktende* holdning. Utleggeren må personlig stille seg inn under Guds tale i Bibelen, la seg engasjere og lytte. Og her kommer vi med et nytt svar på vårt spørsmål som sterkt er satt fram: Det er bare *den personlig angasjerte* som rett kan forstå Bibelen. På forskjellig vis er dette blitt tilrettelagt. Vi vil nevne to kjente forskere som særlig har arbeidet med dette spørsmål: Barth og Bultmann.

Barth reagerer på det aller sterkeste mot at eksegetens oppgave skulle være oppfylt med bare som den vitenskapelig skolerte å slå fast *«Was da steht»* (altså et slags omskrivningsforsøk). Vel vil også Barth være med på dette. Men for ham er det bare utgangspunktet. Først når det er fastslått, begynner det egentlige arbeid med teksten: nemlig å forstå hva det egentlig er *ment*. Barth vil inn til en *saklig* bearbeidelse av teksten. Han vil inn til saken, til kardinalspørsmålet, til Ordet i ordene.

Hvorledes kan en utlegger nå inn til saken? Det skjer ikke bare

ved å fastslå «Was da steht». Det skjer ved å *lytte til teksten*, besinne seg på den, lytte seg ut av historien med spørsmålet om hva saken er. Trinn for trinn vil han da bevege seg fram mot utgangspunktet, saken som ligger utenfor sanseverdenen og bare er tilgjengelig for νοῦς.

Det er dialektikernes egen dialektikk som ligger bak: den kvalitative forskjell mellom tid og evighet, mellom menneske og Gud, mellom skapningen og skaperen, mellom verden og Gud. Til å begynne med var denne dualisme for Barth absolutt, men den er etter hvert blitt noe *mildere*. Her i verden, i det menneskelige ord finnes ikke selve saken. Men her finnes *avbilder* som henviser til saken. Gud og menneske er kommet hverandre nærmere. Avbildene lar seg lettere fiksere. Særlig i Kristus er de blitt tydeligere.

Ved Ånden er det vi under arbeidet med teksten ser avbildene og dras hen til saken. Det menneskelige ord *kvalifiseres* som Guds Ord. Muren mellom det 1. og 20. århundre blir transparent slik at de nytestamentlige forfattere taler og det 20. århundres mennesker hører, og slik at samtalen mellom kilde og leser helt blir konsentrert om saken (Kristus).

Den som har sett saken, kan nå sammen med de nytestamentlige forfattere vitne om den (Guds åpenbaring, Guds Ord).

Det er ut fra den nød Barth har følt som prest, det hele er sprunget fram.

Vi er takknemlige for den innsats Barth her har fått gjøre. Han har i sannhet fått vekket opp en hel generasjon for den sannhet at Bibelen ikke bare er en samling av antikvariske dokumenter, men at Bibelen er et åpenbaringsdokument. Her vitnes det om en *sak*, et Guds Ord som med menneskelige ord kan forkynnes for nåtidens mennesker, en sak som er den samme i dag som den gang.

Innen bibelutleggelsen brakte Barth en hel fornyelse.

Det som vi allikevel finner å måtte stille spørsmål ved, er tanken om at vi faktisk må ut av og over teksten for å nå fram til saken, som da blir et tidløst Guds Ord. Vi aner her et grunnsyn hos Barth som minner om platonsk-idealistiske tanker, hvor man må stige opp for å kunne se ideen.

Vi ser det slik at som Kristus ble menneske, kommer også Guds Ord til oss i menneskeord gjennom hans vitner. Skal vi trenge inn til Guds ord (saken), behøver vi ikke lete utenfor og over Bibelen, den finnes *i Bibelen selv*. Bare ved å stille oss inn under Bibelen og dens budskap, er det sjanse for å kunne høre dens tale til oss.

Noe annerledes legges det til rette av *Bultmann.* Det han vender seg imot, er ganske særlig tanken om at det er den *nøytrale* iakttager som skal utlegge Bibelen.

Vel kan også Bultmann gi en framstilling av hvorledes de bibelske forfattere har forstått seg selv i møte med åpenbaringen.

Men han mener det ville være feilaktig å betrakte Bibelen som en samling antikvariske dokumenter som bare kan behandles objektivt.

Bibelen kommer til oss som en *utfordring.* Den stiller oss på valg om vi vil forstå oss selv på en ny måte. Den legger fram for oss andres forståelse av seg selv, og tvinger oss inn i avgjørelsen: Hvorledes skal vi forstå vår egen eksistens i møte med Bibelen? For Bultmann er det klart at vi ikke kan forstå oss selv på samme måte som Bibelens forfattere har forstått seg selv. De forsto seg selv i lys av hin tids mytologiske drakt, hin tids verdensbilde, hin tids dogmer.

I vår tid er all mytologisk tale om himmel og jord, Gud og Kristus, mennesket og de onde ånder, natur og mirakler, ja hele frelsestildragelsen uforpliktende, meningsløse ord.

For eksegeten må spørsmålet bli: Hvorledes skal jeg forstå meg selv i min konkrete situasjon?

Det må da først en *avmytologisering* til, dvs. et historisk kritisk arbeid som sikter på å høre Bibelens budskap i dets *mytiske* ikledning. Da vil troens selvforståelse som her er iført en mytisk drakt, tre fastere og mer håndgripelig fram.

Og så blir det oppgaven i forkynnelsen å *oversette* denne *troens selvforståelse* ved eksistensfilosofiens hjelp til moderne dagligspråk og begrepsverden.

Men går dette an? Neppe. Det blir å uttrykke evangeliet i et språk som det ikke kan uttrykkes på, fordi det hører til i en annen verden enn den moderne.

Vi kan ikke finne oss til rette med et slikt syn som her er skissert, når vi vender oss til Bibelen. Det som for de bibelske forfattere er det avgjørende: Guds åpenbaring og Guds gjerning en gang for alle i Kristus, sjaltes ut som en meningsløshet. Tilbake står bare mennesket i dets aktuelle situasjon. Og det spørsmål det stilles overfor, er hvorledes det i sin konkrete situasjon vil forstå seg selv. Men det er ikke det som i Bibelen er det avgjørende. Her er det tale om det som Gud har gjort i Kristus til frelse for oss. Det er ikke eksistensspørsmålet, men *frelsesspørsmålet* som er det avgjørende. Troen på en levende og handlende Gud blir helt borte.

Bare den som er *engasjert av frelsesspørsmålet,* kan forstå Bibe-

len som et aktuelt ord til ham personlig. Men hvorledes skal han komme fram til dette? Det skjer ikke ved å stige opp over teksten til selve saken, det tidløse Guds Ord, eller ved å avmytologisere Bibelen for å komme fram til det konkrete Guds Ord. Han må gå til Bibelen selv, la seg engasjere av den personlig, lytte til hva det står, bruke alle hjelpemidler, stille seg inn under dens tale med bønn om Åndens veiledning. Da vil han først komme inn under dens dom: at han er en synder som trenger frelse. Hvor dommen godtas, vil spørsmålet vekkes: Hvorledes skal jeg bli frelst? Arbeider han fortsatt med Bibelen med dette spørsmål, vil dens forkynnelse om Guds frelsesgjerning i Kristus tre fram. Ånden vil da komme til ham gjennom Bibelen og vitne om at det er sant og at det gjelder ham personlig. Ved Ånden blir Bibelen *nærværende* for ham, *levende* og *aktuell*.

Da åpnes Bibelen for ham, og han får se at det er nettopp det som er Bibelens oppgave «å gjøre vis til frelse ved troen på Kristus» (2 Tim. 3, 16).

Den uberørte og sikre får ikke se dette, det er for den *anfektede, fattige, spørrende,* den *umyndige* Ånden åpenbarer dette.

*

Men det kan være tider innen kirken hvor ingen av disse svar kan ansees som tilstrekkelige. Det er når det strides om viktige lærepunkter, og oppfatningene kan være forskjellige. Og spørsmålet reiser seg: Hvem er det som skal avgjøre hvorledes Bibelen er å forstå på de forskjellige omstridte punkter?

Det kan ikke være privatmannen eller den enkelte teologiske forsker. «Det kan være urolige og trettelystne som aldeles fritt og etter godtykke framkaller forargelsesvekkende lærestrider.» Vel må vi innrømme retten for den enkelte troende forsker til å komme fram med sine synsmåter, der hvor det foreligger et ærlig og grundig studium av Bibelen. Men han kan ikke dermed tre fram som den avgjørende autoritet.

Det kan heller ikke være det kirkelige læreembete. Som vi har sett tidligere, finner vi intet grunnlag for tanken om at det er ufeilbart i læreavgjørelser. Men det må ha rett til å uttale seg.

Men har da ikke innen en statskirke de lovlige organer «det juridiske jeg», en avgjørende myndighet? Til dette må vi si at «det juridiske jeg» ikke kan blande seg inn i selve *utleggelsen* av Bibelen. Deri er det ikke kompetent. Det har riktignok med den ytre saksbehandling å gjøre, med autorisasjon, men det har ikke med læreavgjørelser å bestille. De lovlige organer har å lytte til

de ansvarlige kirkelige og teologiske instanser. Deres kontrollmyndighet skal ikke stå i et overordnet forhold til de kirkelige lærenormer slik at de endog skulle være berettiget til å endre bekjennelsesskriftene. De skal heller stå i et tjenende forhold til dem. Vil de lovlige organer blande seg inn på dette for kirken avgjørende punkt, må kirken være observant og slå fast at det er *kirken selv* som skal utlegge Bibelen. Bibelen er jo kirkens kanon.

Hva mener vi da med kirken? Med kirke tenker vi på *den samlede kirke,* i samlet opptreden, som den taler i den kirkelige bekjennelsesdannelse opp gjennom tidene. En slik læreavgjørelse kan bare skje hvor all åndelig og vitenskapelig innsikt tas til hjelp. Et omfattende arbeid må gjøres. Det må søkes fram til en kirkelig *konsens.*

Målet må være å utfolde hva det i Bibelen finnes som kjerne, og ut herfra å felle læreavgjørelser på grunn av det som står. Kirkens utleggelse finnes i dens bekjennelse. Vil noen vite hvorledes kirken utlegger Bibelen, må de vende seg til Bekjennelsen. Er utleggelsen av Bibelen dermed en gang for alltid endelig avgjort? Her må vi huske på at læreavgjørelsene er blitt til i bestemte situasjoner hvor det var strid om bestemte lærepunkter.

Et spørsmål kan reise seg: Kan det i kirkens historie komme nye situasjoner som fordrer flere slike læreavgjørelser?

Vi mener at W. Künneths ord[3]) har noe for seg (her gjengitt på norsk): «Den fortsatte gjennom bekjennelsen fordrede inntrengen i åpenbaringsvitnesbyrdet kan føre til nye fordypende oppfatninger som også overskrider bekjennelsesutsagnene på enkelte punkter. Guds Ords rikdom er uendelig meget større enn summen av bekjennelsesskriftenes utsagn. Herav følger at særskilte situasjoner i kirkens historie også kan gi anledning til nye bekjennelsessatser. Den «nye» bekjennelsen står da ikke i motsetning til fedrenes bekjennelse, men er en utleggelse, en videreføring og fullstendiggjørelse av dens ennå uutviklede bekjennelsessubstans.»

Vi har sett at kirken utlegger Bibelen gjennom bekjennelsen. Men den utlegger også Bibelen gjennom *forkynnelsen* (og undervisningen). Til en slik tjeneste har kirken *innsatt* slike som den finner skikket til det, og som Gud har opplyst med forstand og prydet med gaver til dette. De skal ikke propagere for sine egne meninger, men være kirkens tjenere og forkynne i overensstemmelse med den en gang erkjente og bekjente sannhet.

*

3) Se i Svensk Teologisk Kvartalsskrift 1956 H. 3 s. 171 f.

Vi har nå drøftet de forskjellige svar som kan gis på spørsmålet om hvem som skal utlegge Bibelen. Og vi er kommet fram til fire svar: 1. den som har åndelig innsikt. 2. den vitenskapelig skolerte. 3. den personlig engasjerte. 4. kirken.

Spørsmålet blir nå dette: Kan et av disse svar stilles fram som det eneste avgjørende? Vi finner det vanskelig. Det følger en viss fare med å *absoluttere* et av disse svar. Det kan lett føre med seg at de andre svar ringeaktes og kanskje overses, og at man da har lettere for å bringe med seg sine egne forutsetninger. Vi mener at de forskjellige svar vi har stanset ved ovenfor, har noe berettiget ved seg og at de først tilsammen utgjør svaret.

Alt avhenger av hva vi legger i ordet «utlegge» i de forskjellige sammenhenger.

Er det spørsmål om å si *hva det faktisk står* i Bibelen, da er det den vitenskapelig skolerte som er den mest kompetente.

Men gjelder det å legge ut *den dypere mening* av det som står i Bibelen, da trenges den som har åndelig innsikt.

Og skal det felles *læreavgjørelser* på grunnlag av Bibelen, må kirken tre til. Her hjelper det ikke med noen privatmann.

Blir det så spørsmål om hvem som kan *gjøre Bibelen* til et *nærværende Ord,* så må dertil sies: det kan intet menneske, det kan alene *Ånden.*

Men hvem er det da som kan *høre Bibelen som et aktuelt Ord til seg?* Til dette må svares: Det kan bare den anfektede, den som er opptatt av frelsesspørsmålet.

SÅ SIER HERREN

Av Ivar P. Seierstad.

Når en herre i oldtiden ville sende et budskap til venner eller motstandere, kalte han til seg en av sine betrodde tjenere. Først ga han beskjed om oppdraget og adressen: «Så skal du si til N. N.» Derpå la herren ordene i munnen på sendebudet. Dvs. han foresa budskapet for ham ord for ord.

I budskapet henvender herren seg direkte til mottageren. Han taler i første person og tiltaler mottageren eller mottagerne med du eller dere. Forat det straks skulle stå klart hvem det talende jeg i budskapet var, måtte budbæreren innlede framføringen med budbærerformelen: «Så sier N. N.» Budbæreren låner bare røsten sin til ham som sendte ham. Selv trer han helt tilbake for sin herre.

Denne stilformen møter vi også i kongelige proklamasjoner. I 2 Kr. 36, 22 f.; Esra 1, 1 ff. fortelles det at Kyrus lot sine herolder rope ut: «Så sier Kyrus, kongen i Persia: Jahve, himlens Gud, har gitt meg alle jordens riker, og han har pålagt meg å bygge et hus for ham i Jerusalem i Juda. Hvem som helst blant dere av alt hans folk, med ham være Herren hans Gud, han kan dra dit opp!»

Budskapets autoritet og kraft står i samsvar med ham som taler i det. Den Herre som la sine ord i profetens munn, var større enn noen jordisk hersker. Det var Herren, Israels Gud, han som også er hele menneskeslektens skaper og herre. Profetene trer frem som budbærere og sendemenn fra ham. De kommer med et offentlig budskap, en kongelig kunngjørelse: «*Så sier Herren!*»

Det største av alt det store som Israel fikk oppleve var dette at Herren talte til dem. Det ga Israel en lykkelig særstilling framfor alle folk. Det behøvde ikke speide engstelig omkring etter tegn og varsler for å utforske hva fremtiden bærer i sitt skjød. Det var ikke utlevert til maktene i tilværet. Derfor behøvde det ikke ta sin tilflukt til spådomskunster og virkekraftige trolldomsord for å beherske skjebnen, slik som de andre folkene gjorde. For det er Israels Gud som styrer historien og de enkelte menneskers liv. Han

har en plan for historien, og den åpenbarer han etter hvert for sine tjenere profetene.

Det er et av Bileam-utsagnene som skildrer dette herlige privilegium: «Det finnes ikke trolldom i Jakob, og ikke spådomskunster i Israel; når tiden er der, blir det sagt til Jakob og til Israel hva Gud vil gjøre.» (Nu. 23, 23.) Gud vil underrette folket sitt om alt hva det trenger å vite. Var det grunn til frykt — og *det* var det så ofte som Israel ble utro — da ville Jahve gi tydelig beskjed, både om faren og om muligheten for å bli frelst fra den. Det er i denne mening profeten Amos sier: «Herren Jahve gjør ikke noe, uten at han (først) har åpenbaret sitt råd for sine tjenere profetene» (Am. 3, 7). Israel skal bare lytte til Herrens ord og holde seg til ham, så kan det leve tillitsfullt og trygt.

Den egenmektige utforskning av framtiden blir satt på linje med frafall og avgudsdyrkelse. De innfødte i Kanaan «hører på tegntydere og spåmenn, men deg har Herren din Gud ikke tillatt slikt. En profet som meg (Moses) skal Herren din Gud reise opp for deg av din midte, av dine brødre, på ham skal dere høre!» (5 Mos. 18, 14—15). Dette går først og nærmest på den fortsatte profetiske åpenbaring i Israel. Men som alle andre løfter i GT har det sin fulle oppfyllelse i Jesus Kristus (Ap. gj. 3, 22).

Det var en lang rekke av budbærere gjennom Israels historie. De ga melding om hva Jahve hadde fore med sitt folk. Det ble mange forskjellige budskap. Men de har et felles sikte alle sammen. Det dreier seg om Guds frelsende og dømmende kongevelde i det utvalgte folks historie. Gud sendte sitt ord for å gjøre dette kongevelde til virkelighet, ikke bare i den ytre form, men i hjertenes og viljenes verden. Dypest sett sikter de profetiske budskap helt fram til det kongevelde som den oppstandne og himmelfarne Kristus nå utøver fra sitt sete ved Faderens høyre hånd.

Det er mange som forestiller seg profetene som mennesker med en iboende evne til å skue inn i framtiden og til å se inn i Guds råd. Men det er ikke Bibelens syn på saken. Seerne så ikke mer enn det som Gud fra tid til annen behaget å vise dem i indre, åndelige syner, eller i visjoner som hadde samme anskuelige preg som det de ellers så med sine øyne. Profetene kunne ikke formidle noe som helst nytt budskap fra Gud, med mindre Gud selv hadde meddelt seg til dem. Bare så langt som Gud selv avdekket de skjulte ting, ble de tilgjengelige for mennesker. Det han ikke har åpenbart, er forbeholdt ham alene. «Det skjulte er for Herren vår Gud, men det åpenbarte er for oss og for våre barn til evig tid» (5 Mos. 29, 28 [29]).

Det er viktig å merke seg dette med Guds personlige initiativ og aktivitet ved meddelelsen av det profetiske åpenbaringsord. Og meget viktig er det å bli klar over om han meddelte seg i et direkte, personlig korrespondanseforhold, eller om han meddelte seg indirekte, gjennom en tredje størrelse som befant seg mellom Gud og profeten, altså *via* noe som profeten måtte tyde for å finne ut hva signalene fra Gud betød.

Det er meget alminnelig nå å betrakte Guds handling i historien som det middel hvormed Gud først og fremst åpenbarer seg og gir seg selv til samfunn med mennesker. «Det primære middel hvormed Gud setter seg i forbindelse med menneskene er hans handlinger, som er de historiske begivenheter» (G. Ernest Wright, God who acts, 1954, 107). «Det er Guds gjerning i historien som er hans aller egentligste og direkteste åpenbaring. For der er han selv, ikke bare tankemessige sannheter om ham» (S. Mowinckel, Det Gamle Testament som Guds ord, 1938, 35).

Den sistnevnte forfatter søker å forbinde dette med flere treffende utsagn om åpenbaringens vesen: At Gud åpenbarer seg vil i virkeligheten si at han *gir seg selv*. Beviset for det er Kristus. «Kristus er Gud selv i hans selvhengivende, selvåpenbarende og frelsende kjærlighet. Guds fullkomne åpenbaring» (Mowinckel, Anf. Skr. s. 36 f.).

Men dersom en ikke skjelner klart mellom det som Gud gjør på historiens mark i sin alminnelighet, og det som han har gjort i den spesielle frelseshistorie, bærer det lett galt av sted: «Det er samtidens historisk-politiske hendinger, arameernes, assyrernes, babylonernes, skyternes, persernes opptreden på historiens skueplass, som i første rekke er Jahvæs „ord" til sitt folk (sml. Jes. 9, 7 ff.)» (Anf. skr. s. 32).

Det bibelteologiske kildemateriale viser at det bare er en *indirekte* gudstale som når menneskene gjennom Guds verdenshistoriske regimente. Det er overveiende dommens Gud som øver sitt «fremmede verk» (Jes. 5, 12; 28, 11. 21). Og for så vidt som Guds tale i historien også inneholder vitnesbyrd om Guds godhet (Amos 9, 7; Ap. gj. 14, 17), forblir han «den ukjente Gud», som menneskene famler etter, men aldri får klarhet og visshet om.

Selv når det gjelder det spesielle frelsesverk som Gud utførte i Israel, kan en ikke si at det er hans mest direkte åpenbaring. Det er først når Guds gjerning trer fram i lyset av et forutgående eller etterfølgende åpenbaringsord, at det blir entydig klart hva Gud mener med det han gjør, og hva gjerningen betyr for menneskene. Først ved ordet trer Gud fram slik som han har gitt seg selv i

gjerningen, og først ved ordet får han gitt seg selv slik at det blir et bevisst personlig møte og et bevisst personlig samfunn.

Men ordet og gjerningen følges ad i åpenbaringshistorien. Verbalåpenbaringen og realåpenbaringen danner tilsammen Guds vei til frelse og livsfellesskap med menneskene. De to sidene er forenet allerede i det guddommelige ord. Det er på en og samme tid bærer av et bestemt meningsinnhold og bærer av «en Guds kraft». Det skaper hva det *nevner*.

Men dersom en tror at den aller egentligste og direkteste åpenbaring ligger i det *dynamiske*, og i det verket som kraften frembringer, blir følgen den at kunnskapsinnholdet i profetenes og apostlenes ord, ja i Bibelen i det hele, blir redusert til noe sekundært og avledet i forhold til realåpenbaringen: «Det er selve Guds skapende (eller dømmende-ødeleggende) inngripen som *er* «ordet» og som *også* omsetter seg i forestillinger, begreper, tanker og syner hos dem «det kommer til» (S. Mowinckel, Anf. skr. s. 39). «For så vidt som åpenbaringen er kunnskapsmeddelelse, almene sannheter om Gud og hans vesen og vilje og verk og plan og om verden og mennesket i dets forhold til Gud, så er den det fordi den «seende tro» ikke kan la være å trekke erkjennelsesmessige sannheter ut av «synet» av den Gud som slik er virksom i det virkelige» (Anf. skr. s. 35).

Mowinckels oppfatning modifiseres riktignok en del ved tanken om en guddommelig ledelse av historiens gang og ved tanken om en inspirasjon som er forestillet i stil med oxfordbevegelsens opplevelse av Åndens ledelse. Men den rolle som tilskrives «graden av personlig overgitthet til Gud» (s. 76) og innflytelsen fra en kallsbevissthet som har vært «mer eller mindre grumset av deres menneskelige jeg» (s. 22), fører til en betenkelig oppfatning av ordets kvalitet som åpenbaringsord. Det blir ikke et likeframt uttrykk for hva Gud har villet meddele i et personlig rettet åpenbaringsforhold, men blir det som Mowinckel kaller «brutt vitnesbyrd»: «Guds selvvitnesbyrd brutt gjennom ufullkomne menneskers mottagerapparat, menneskers ufullkomne vitnesbyrd om hva Gud slik er blitt og har gjort for dem, for oss, for verden, det er GT og Skriften overhode» (Anf. skr. s. 80). Ernest Wright uttrykker det slik: «Bibelen er primært ikke Guds ord, men beretningen om Guds handlinger, sammen med det menneskelige svar på disse» (God who acts, s. 107).

«Menneskers ufullkomne vitnesbyrd om hva Gud er blitt og har gjort for dem, for oss og for verden!» Slik må bibelsynet bli når en ser det primære i den «Gud som handler», og betrakter det er-

kjennelsesmessige og kunnskapsmessige innhold i de bibelske vitnesbyrd som produktet av en «seende tro» som har skimtet sannheten mer eller mindre klart gjennom den virkelighet som Gud var virksom i. Men dette stemmer ikke med de bibelske vitners eget syn på det profetiske ord herkomst og autoritet.

Dypest sett beror vel den nevnte tilrettelegging på et åpenbaringsbegrep som har sine egentlige kildespring utenom Bibelen, i en mystisk farget religiøsitet og i den religionspsykologiske tenkningen fra Schleiermacher til Rudolph Otto. For Rudolph Otto er profeten «den som eier ånden som „indre stemme" (den Geist als das Vermögen der „Stimme von innen") og evnen til divinasjon (evne til å erkjenne og anerkjenne det hellige der hvor det trer fram) og som ved begge deler er i besittelse av religiøs produksjonskraft» (R. Otto, Das Heilige[14], 1926, s. 221).

Denne oppfatning fører til en relativisering av den bibelske åpenbaring. Det blir ingen vesensforskjell mellom Bibelens profeter og de menn som har båret fram religiøse og moralske sannheter i andre religioner, bare en gradsforskjell. «Muhammeds profetiske kallelse har vært ekte» (H. Frick, Der Begriff des Prophetischen in Islamkunde u. Theologi, Kahle-Festschr. 1935, s. 92) «Opfatningen, tilegnelsen av det Gud vil lede én til å se, er alltid avhengig av forutsetningene i tid og miljø. Så og med Muhammed. Vi kan da ikke regne ham for en falsk profet, men for en i høy grad tidsbundet og begrenset profet.» «Grensen mellom den falske og den virkelige profet er på en måte flytende» (Mowinckel, Anf. skr. s. 112).

Gud åpenbarer seg virkelig både i naturen og i historien og gjennom den moralske og religiøse bevissthet i sin alminnelighet. Det lærer Bibelen oss. Men det er bare hans alminnelige egenskaper som verdens skaper, herre og dommer som lyser fram slik over alt og for alle mennesker (Rom. 1, 20; Ap. gj. 14, 17). Denne åpenbaringen har sin store religiøse verdi. Men det lengste de ærligste har nådd til ved denne åpenbarings lys, er å synke hjelpeløst ned ved alteret «For en ukjent Gud» (Ap. gj. 17, 23) og rope til ham: Hvem er du o Gud? Hva har du fore med oss? (Sml. det gripende bønnerop av en gammel, døende Inka, gjengitt av E. Birkeli, Religionshistorie, 1948, s. 222 f.)

De gammeltestamentlige profeter vet at Gud krever syn og sans for hans ytterst alvorlige advarsler i historien (Jes. 5, 12 ff.). Men ingen blir profet av å høre denne indirekte gudstale. Ingen kan på den bakgrunn stå fram med et klart og fast: «Så sier Herren!»

Guds åpenbaring gjennom det profetiske ord er noe helt egen-

artet. Det lærer både GT og NT. «Han kunngjorde Jakob sitt ord, Israel sine bud og sine lover. Så har han ikke gjort mot noe hedningefolk . . . Halleluja!» (Slm. 147, 20). «Hvilket fortrin har da jøden», spør Paulus (Rom. 3, 1). Og svaret lyder: «Først og fremst det at Guds ord ble dem betrodd.» Så lenge hedningefolkene var «fremmede for paktene med deres løfte», var de også «uten Gud og uten håp i verden» (Ef. 2, 12).

Det overordnede synspunkt er da ikke den Gud som handler i de historiske begivenheter, men den Gud som taler sitt ord til det utvalgte folk. Han talte til fedrene ved profetene, inntil han fikk talt ut i Sønnen, Jesus Kristus (Hebr. 1, 1).

Liksom *skaperordet* er det primære i forhold til naturen (1 Mos. 1; Slm. 33, 6. 9), så er også det profetisk åpenbarte ord primært i forhold til det som skjer på historiens skueplass (Jes. 44, 7. 26—28). Det ord som Herren la i profetenes munn, var ikke avlest av Guds handling i historien, men var et instrument hvorved Gud virket i historien (Sml. Jer. 1, 10—11).

Ordet er også det primære middel for den åndelige livsforbindelse mellom Gud og mennesker. Det ord som kom til profetene hadde karakteren av personlig tiltale og personlig meddelelse. Det formidlet kontakten mellom person og person. Slik er det allerede med det menneskelige ord når det er oppriktig og redelig. Det bærer med seg noe av selve personen. Ordet er, som Luther har uttrykt det, «hjertets segl og bilde». Gjennom ordet kan den som taler skape en gjenklang av det som rører seg i hans eget innerste, hos den som hører ordet. Ordet skaper samfunn, idet det framkaller tillit og beveger til personlig svar. Det er det egentlige middel for Guds personlige selvmeddelelse og det egentlige middel for den personlige korrespondanse mellom partene. Gjennom Ordet vender han seg til Israel og kaller det til samfunn med seg forat Israel skal eie ham som sin Gud og *han* ha det som sitt folk.

Samtidig som ordet formidler samfunn, setter det den nødvendige distanse mellom Gud og menneske. Det avverger mystikkens illusjonære sammensmeltning mellom det guddommelige og det menneskelige jeg og forbyr den mytologiske sammenblanding av naturvesen og guddomsvesen.

Det Guds ord som lød til Israel var slik at det stillet Gud og mennesker direkte overfor hinannen (Jes. 1, 18 f.). Guds tale krevet et svar som omfattet *alt*, fra hjertedypet til samtlige sider ved felleslivet.

Uten Guds personlig-aktuelle henvendelse til profetene kunne ingen av dem bære fram nye åpenbaringer fra Herren. Derfor legger

profetene slik vekt på sin kallelsesopplevelse og det oppdrag de fikk ved sin sendelse. De har stått ansikt til ansikt med den hellige Gud. De har hørt hans ord og tatt imot hans befaling: «Gå, profetér for mitt folk Israel! (Am. 7, 14, sml. Jes. 6, 9; Jer. 1, 17 ff.; Esek. 2, 3 ff.; 3, 4).

Jeremia unnslo seg fordi han var ung og klein til å tale. Men Herren beroliget ham: Han skulle ikke opptre på egne vegne, heller ikke selv finne ut hva han skulle si, «men til alle dem jeg sender deg til, skal du gå, og alt det jeg byr deg, skal du tale» (Jer. 1, 7).

Han som sendte budskapet, har ansvaret for det. Da Jeremia hadde forkynt at templet og Jerusalem ville bli ødelagt, grep prestene, profetene og hele folket ham og sa: «Du skal dø.» Men Judas høvdinger ga ham anledning til å forsvare seg i et lovlig rettsmøte. Jeremia hadde ett eneste argument, og på det ble han frifunnet: «Herren har i sannhet sendt meg til dere forat jeg skulle tale alle disse ord for eders ører!» Høvdingene og folket trodde ham og sa til prestene og profetene: «Denne mann er ikke skyldig til å dø; for i Herrens vår Guds navn har han talt til oss.» Og noen av landets eldste rådde til at man burde følge det eksempel som kong Esekias hadde gitt ca. 100 år tidligere: Han gjorde bot da profeten Mika hadde talt på samme måten som Jeremia (Jer. 26, 1—19).

Det var lett å innse: Var det virkelig *Guds* ord profeten hadde båret fram, da var det bare én utvei. Det var å bøye seg under dommen og ta sin tilflukt til Guds nåde. Det var den veien alle Guds sendebud pekte på.

Men de fleste av profetenes samtidige søkte å unndra seg Guds herredømme gjennom ordet. De ville svært gjerne at Gud skulle «være atåt» — i det som de selv tok seg fore; prester og profeter ville de ha, men de likte ikke talen om «Israels Hellige» (Jes. 30, 9—11).

Det beste middel til å verge seg mot profetenes kall til omvendelse var da å nekte at de virkelig talte Guds ord: «Det er ingen som taler i dem,» sa de om domsprofetene (Jer. 5, 12—13). «Du taler løgn, Herren vår Gud har ikke sendt deg,» sa de til Jeremia (43, 2).

Også de falske profetene stod fram og innledet sin forkynnelse med sendebudsformelen: «Så sier Herren!» (1 Kg. 22, 11—12). De fleste av dem mente nok at de tjente både sin Gud og sitt folk med sin forkynnelse. De var trygge og sterke i sin religiøse overbevisning. I det 13. kapitel hos Esekiel blir de karakterisert som slike der spår etter sitt eget hjerte og følger sin egen ånd (13, 2 f.). Etter hva de følte og forstod burde tingene ende godt. «De håper på at deres ord

skal bli stadfestet,» heter det om dem i Esek. 13, 6 b. De forkynte også det som folket kunne synes å trenge i de ulykkelige, opprevne og utrygge tider, slikt som satte mot i folket og ga trøst og håp for morgendagen. Det gode hjertelaget syntes å være på deres side. Det var bare én ting som manglet: Selve Herrens ord. Derfor heter det: «Deres syner var tomhet og deres spådommer løgn, de som sier: Så sier Herren, enda Herren ikke har sendt dem . . .» (Esek. 13, 6 a).

Det å ha Guds ord er noe ganske annet enn selv den dypeste menneskelig-religiøse forhåpning og overbevisning. Det må skjelnes mellom de ting som mellom korn og halm. «Den profet som har en drøm, han får fortelle en drøm, men den som har mitt ord, han skal tale mitt ord i sannhet! Hva har halmen å gjøre med kornet? sier Herren» (Jer. 23, 28).

Men her stod altså påstand mot påstand. Begge parter trådte fram som Herrens sendebud. Begge parter hevdet: «Så sier Herren!»

Hvordan skulle så det stakkars folk kunne vite hva Gud virkelig sa? Kunne det komme til klarhet og visshet her?

Jo, det kunne. Gud hadde ordnet det slik at det alltid lød et vitnesbyrd i den gamle pakts menighet om Guds store gjerninger til frelse og om hans hellige vilje. Det gikk an å prøve profetene i lys av bekjennelsen til Jahve som frelsens Gud og som Israels hellige Herre. Kom det noen og ville ha folket til å sette sin lit til andre makter enn han som hadde forløst sitt folk fra Egypten, da kunne man vite at det var en falsk profet, om han så gjorde tegn og undere (5 Mos. 13, 1 ff.). Kom det folk og forkynte fred, lykke og velferd for mennesker som levde i ulydighet mot Guds bud, kunne man også vite at det var falske profeter. Slike folk hadde aldri stått i Guds fortrolige råd. De bar fram sitt eget hjertes syner, ikke ord av Herrens munn. «De sier atter og atter til dem som forakter meg: Herren har sagt: Dere skal ha fred. Og til den som følger sitt hårde hjerte, sier de: Det skal ikke komme noen ulykke over dere» (Jer. 23, 17). «De læger mitt folks skade på lettferdig vis, idet de sier: „Fred! Fred!" og det er dog ingen fred» (Jer. 6, 14). «Hadde de stått i mitt fortrolige råd, ville de la mitt folk høre mine ord og føre dem tilbake fra deres onde vei og fra deres onde gjerninger» (Jer. 23, 22).

De sanne profeter hadde stått for Guds hellige ansikt. De hadde selv opplevet Guds dom over sitt liv. De visste at det bare fantes én vei til fred og frelse: Å bøye seg under Guds dom, høre ordet om tilgivelse og så gå ut til et liv som tok Guds vilje alvorlig. De sanne profeter kunne også forkynne herlige frelsesbudskap, men det var alltid på bakgrunn av Guds hellige majestet. Herrens sende-

bud kunne kjennes på botstonen og på den alvorlige bestrebelse på å bringe folkets hjerte i samklang med Guds hjerte og vilje.

De falske profeter forkynte fred og frelse uten omvendelse. Det har vært de falske profeters kjennetegn like til i dag.

De sanne profeter hadde ingen vanskelighet med å skille mellom det som kom til dem som Guds ord og det som var deres egne tanker og ønsker. Det var særlig to momenter som utelukket all tvil hos dem: Opplevelsen av åpenbaringsinnholdet var tillike en personlig gudsopplevelse. De hadde en intens fornemmelse av å stå umiddelbart overfor Gud og en levende følelse av at Gud henvendte seg til dem og handlet med dem. De kjente seg personlig tiltalt av Gud og grepet av ham (Amos 7, 1 ff.; Jes. 6, 1 ff.; 8, 11 ff.). De opplevet ordet som oppdrag fra en Herre hvis majestetiske vilje de ikke kunne unndra seg (Am. 3, 8; Jer. 20, 7. 9).

Det andre moment var den dømmende, rensende og seirende makt som ordet utfolket i deres eget hjerte- og vilje-liv. Den syndige menneskenatur søker uvilkårlig å «berge sitt eget liv». Vi merker det selv hos menn som Moses og Jeremia. Men Guds ord er mektig til å seire over den indre motstand. «Er ikke mitt ord som en ild, sier Herren, og lik en hammer som knuser fjell? (Jer. 23, 29, sml. Jer. 15, 19; Hebr. 4, 12). Ordet legitimerte seg selv som Guds ord ved den sviende dom som det felte over alt det selvsyke og selvherlige i profetens eget liv, men også ved den salighet som ordet virket når det fikk smelte sammen med profeten: «Jeg fant dine ord og åt dem, og dine ord var til fryd for meg og til glede for mitt hjerte, for jeg er kalt med ditt navn, Herre, hærskarenes Gud!» (Jer. 15, 16).

Guds sendebud kunne komme i mang en sjelelig nød og anfektelse. Men aldri hører vi at de var i tvil om at Herren hadde talt til dem, eller uvisse om hva han hadde sagt. Hadde de ikke noe budskap i den foreliggende situasjon, tidde de stille (Jer. 28, 11), eller ventet og bad (Jer. 42, 1—7; Jes. 21, 8; Hab. 2, 1).

Men så snart Herren hadde meddelt seg til dem, i ord eller billeder, var de forvisset om å ha et klart, objektivt budskap å bære fram. De forlangte lydhørhet for ham som taler i budskapet: Hør du himmel og lytt til du Jord, for Herren taler!» (Jes. 1, 2).

Å motsi budskapet fra Gud, eller å foregi at Israels Herre og konge hadde talt noe som han i virkeligheten ikke hadde sagt og ikke gitt befaling om, var intet mindre enn majestetsforbrytelse og fikk en tilsvarende straff (Jer. 28, 15 f.; 29, 21 ff.; Esek. 13, 8 ff.).

Men det kostet meget å bære fram ordet slik som det lød. De falske profeter var slike som vel en gang hadde hatt virkelige åpen-

baringer fra Gud. Men frykten for trengsel og forfølgelse for ordets skyld (sml. 1 Kg. 22, 27; Jer. 20, 2; 38, 4 ff.), og ønsket om levebrød (Mika 3, 5), gjorde dem uredelige. De begynte å fuske med innholdet i Guds åpenbaring. Da sluttet Gud med å meddele seg til dem: «Det skal bli natt for dere uten syner, og mørke uten spådom, solen skal gå ned over profetene, og dagen bli sort over dem» (Mika 3, 6).

Bibelen kjenner ingen gradvis glidende overgang mellom mer eller mindre sanne og mer eller mindre falske profeter. Enten har de Herrens ord, eller også har de det ikke. Da taler de uten oppdrag, og løper uten å være sendt (Jer. 14, 14; 23, 16. 21. 32; Esek. 13, 6; 22, 28).

Også de sanne profetene har fått føle presset av tidens og stundens «krav»: «Alle de andre profetene spår enstemmig godt for kongen, la nå ditt ord stemme overens med deres og spå godt du også!» (1 Kg. 22, 13). Guds sendebud ville nok gjerne ha båret fram bare lyse og gode budskap. Det var ikke morsomt å stå som ulykkesfugler og skademenn i folks bevissthet. Men de stod under ordets nødende makt. «Det ord Gud legger i min munn, det må jeg tale» (4 Mos. 22, 38; 1 Kg. 22, 14). Intet måtte forties: «Hold ikke et ord tilbake!» (Jer. 26, 2, sml. Jer. 42, 4).

Det som profetene hadde sett og hørt fra Herren, det forkynte de som Guds ord i aller egentligste forstand. I de skrifter som gir oss innblikk i deres forkynnelse, kan vi ennå se hvilken flid de har gjort seg med å markere det guddommelige budskap ved forskjellige vendinger, brukt som innledning eller avslutning, vendinger som skiller den guddommelige jeg-tale ut fra profetenes eget, personlige vitnesbyrd.

Den troskapsplikt som profetene hadde, betød ikke at de var henvist til å reprodusere de budskap de fikk slik som en grammofonplate gjengir det som er innspilt på den. Det var ikke den utvortes formale form de var forpliktet på, men selve saken, det som lå Herren på hjerte i forhold til folket og den enkelte, hans aktuelle forehavende og hans rådslutning for framtiden.

Derfor har profetene ikke slått seg til ro med blott og bart å rapportere hva de har sett og hørt fra Herren. De har ledsaget det med sitt personlige vitnesbyrd. De utfolder og framstiller den virkelighet som Guds ord handler om. De understreker alvoret med personlig advarsel, formaning og tilskynnelse, stundom med gråt og tårer.

Dette henger sammen med åpenbaringens eget vesen. Den sikter på personlig tilegnelse og personlig samklang med Gud. Det dreier

seg derfor ikke bare om en objektiv meddelelse som adressaten kan ta imot og gi videre som en postmann overleverer et brev. Det profetiske åpenbaringsord skulle tilegnes som en spise (Esek. 3, 1 ff.; Jer. 15, 16) så det smeltet sammen med sendebudet og engasjerte hele mennesket til tjeneste for Gud.

Da Jesaja lå for Guds ansikt i kallelsesstunden, hørte han Herren si: «Hvem skal jeg sende, og hvem vil gå for oss?» Det var ikke bare spørsmål om en som kunne overbringe en beskjed, men om en som ville gå for Gud, og tjene hans sak overfor folket (Jes. 6, 8).

Profetene skulle stille sine tilhørere ansikt til ansikt med den levende Gud i sin forkynnelse. De skulle vitne om hans frelsende og dømmende kongevelde både med sin tale og med sine symbolske handlinger. Ja, endog deres mest private familieforhold skulle tjene til å illustrere ordet fra Gud og gjøre det levende for samvittighetene.

Den eldste gutten til Jesaja gikk omkring med navnet: «En rest skal omvende seg» (Jes. 7, 3). Det var en synlig påminning om Guds dom og Guds nåde. I tre år gikk profeten selv barfotet og nesten naken for å advare konge og regjering mot en politisk allianse som bare kunne føre til bortføring i fangenskap (Jes. 20, 1 ff.). Hosea måtte lide harmen og hjertesorgen over en troløs hustru for å illustrere Guds brennende vrede tillike med hans uutslukkelige kjærlighet til det folk han engang hadde valgt som sitt. Den følelsesfulle, vennskapshungrende og hjertesåre Jeremia måtte leve uten familieliv, sitte ensom og forlatt for å illustrere den store sorg og ulykke som forestod (Jer. 16, 1 ff.). Når folket ikke ville høre, oversatte profetene ordet i dramatisk handling. De kledte budskapet i bilder som ingen kunne unngå å se.

Forholdet mellom det umiddelbart inngitte budskap og den bevisste, personlige utformning og frambæring av det, gjenspeiler seg i noen grad i de forskjellige stilformer som profetene benytter seg av. De utfolder og anvender den mottatte åpenbaring i klagesanger, i verop, i formanings- og skjenne-taler og i sjelesørgeriske trøsteord. Den sjelesørgeriske siden ved frambæringen av ordet merker vi sterkest hos profeten Esekiel og i Trøsteboken (Jes. 40—66).

Og så kommer vi til noe vi bør merke oss i denne sammenheng: Alt det profetene bar fram i egenskap av Guds ords tjenere, hva enten det var i personlig vitnesbyrd eller i personlig liv og handling, fikk del i Guds ords autoritet og virkekraft. For Gud ga dem i oppdrag å formidle hans ord også på denne måten. Og det som de hadde sett og hørt umiddelbart fra ham, var sjelen i det som de sa og gjorde. Det var kvalitativt bestemt av det guddommelige

åpenbaringsord. Alt dreier seg om den virkelighet som Herren har gitt dem kjennskap til. Så får det hele karakteren av Guds ord.

De menn som har samlet og gitt oss de profetiske skrifter i D.g.t. har sett det så. De bruker betegnelsen «Guds ord» slik at den ikke bare dekker den direkte, guddommelige jeg-tale gjennom profetene, men dekker hele innholdet i et profetskrift med alle de personlige profetiske vitnesbyrd og med de leilighetsvise beretninger om profetenes private livsforhold og personlige handlinger. Det blir stillet inn under synspunktet «Guds ord» alt sammen. Det ser vi av overskriften til flere profetbøker: «Herrens ord» som kom til den og den profeten da den og den kongen regjerte (Hos. 1, 1; Mika 1, 1; Joel 1, 1 og den greske oversettelse Lxx til Jer. 1, 1). Her er alt trukket inn under begrepet Guds ord. Og herfra går linjen framover til D.n.t.s og den kristne menighets betraktning av hele D.g.t. som Guds ord.

Det var heller ikke bare profetene som forkynte Guds ord i Israel. Når prestene formidlet kjennskap til Gud og til hans hellige vilje (5 Mos. 33, 10), kunne også de betraktes som Guds sendebud: «En prests leper skal holde fast ved kunnskap, og lov skal hentes fra hans munn; for han er Herrens, hærskarenes Guds sendebud» (Mal. 2, 7). Og når den hellige beretning om Guds nådige førelser med folket fra fedrene av ble ført fram i gudstjenslig forsamling, gjennomlyst av den profetiske åpenbaring, da var også denne frelseshistoriske framstilling en levende gudstale til folket. Den kunne innledes med ordene: «Så sier Herren» (Josva 24, 2 ff.).

Og slik er det ennå i dag. Så sant predikanten eller læreren øser av Guds ord i Den Hellige Skrift, har også *hans* forkynnelse del i det guddommelige ords autoritet og virkekraft. Hver den som redelig forkynner Guds krav i loven og Guds gave i evangeliet, kan stå fram og si med de gamle profeter: «Så sier Herren!»

HANS EGEDE I NORSK KIRKELIV

Av Olav Guttorm Myklebust.

«Maatte vi Norske vide at hædre Hans Egedes Minde saaledes, at vi efterfølge hans Exempel, bedre og bedre! .... Han var en af de allerførste i de protestantiske Menigheder, som forstod og fulgte Hedninge-Missionens Kald, og hans Gjerning blev en af de frugtbare Begyndelser til disse Missions-Bestræbelser, som vi nu daglig kaldes til at deltage i ... Ja, der er opbyggelig Kraft i dette Minde.»

Slik skrev Eilert Sundt i den utgave av Hans Egedes «Dagbog» som han utga i 1860. Sundts oppfordring til alle nordmenn om å hedre Egedes minne, har fortsatt sin fulle gyldighet. Og ikke minst i år har vi grunn til å stanse opp og tenke over hva Hans Egedes livsverk har betydd for vår kirke, i år da vårt land — sammen med Danmark og Grønland — feirer 200-årsminnet for hans død.

I.

Når det gjelder Hans Egedes innsats for misjonen, kan vi — det gir seg så å si av seg selv — skjelne mellom tre perioder, hver med sitt tydelige særpreg.

Først årene 1708—21, de år da Egede la grunnen til det verk han skulle utføre på Grønland — gjennom misjonsoppropene han skrev, og gjennom Det Bergenske Grønlandske Kompani han stiftet, et tiltak som helt og fullt skyldtes hans initiativ, nidkjærhet og dyktighet, og som bare ble mulig gjennom den store beslutning han tok i 1717: å nedlegge sitt embete som prest i Vågan for å vie all sin tid og kraft til arbeidet for misjonen. Norsk kristendom vil alltid på ny hente inspirasjon fra det lysende eksempel Egede ga gjennom alt han kjempet og led i disse år «for Christi Ære og Lære Skyld» (for å bruke hans egne ord).

Så årene på Grønland 1721—36, misjonær-årene fylt til randen av savn og slit, men også av tro og vilje; en pionergjerning i ordets

egentligste betydning — under forhold som satte hans tjeneste for evangeliet på en hard prøve: grønlendernes negative reaksjon på budskapet, det slette eksempel mange «kristne» europeere satte, mistilliten de herrnhutiske misjonærer møtte ham med, fangsten og handelen som ikke innbrakte det man hadde håpet, uvissheten med hensyn til hele foretagendet, fordi forutsetningene dette var bygget på sviktet, og koppe-epidemien som rev bort storparten av befolkningen og la den lille menighet han hadde samlet i grus.

Og endelig årene 1736—47, år hvor Egede fortsatt — og i høy grad — var virksom for misjonen på Grønland, men nå i København, som leder av misjonen, som forstander for Det grønlandske seminar til utdannelse av misjonærer og kateketer, og som forfatter av misjonshistoriske, etnografiske og andre arbeider, arbeider som — ifølge Louis Bobé, Hans Egedes fremste biograf — «hører til verdenslitteraturens klassiske verker om naturfolk».

Det kan i denne forelesning selvsagt ikke bli tale om å gi en utførlig fremstilling av de virkninger dette livsverk har hatt i norsk kirkeliv. Det er under en ganske bestemt synsvinkel vi vil behandle det emne vi har for oss her. Den oppgave vi har satt oss, er å undersøke med hvilken rett Hans Egede kan kalles banebryteren for misjonstanken og misjonsarbeidet i vår kirke. Denne oppgave innebærer bl. a. en drøftelse av slike spørsmål som disse: Er Hans Egede banebryteren for norsk misjon bare i den forstand at «én var den første»? Var det ikke først 100 år senere at det vokste fram en virkelig misjonsvirksomhet i vårt land, og var det ikke derfor andre menn — en H. C. Knudsen, en H. P. S. Schreuder — som var de egentlige banebrytere? Er Hans Egedes innsats et isolert fenomen, eller er det en sammenheng mellom denne dåd og det gjennombrudd for misjonen som fant sted i Norge i første halvdel av forrige århundre? Var den handels-, konge- og statskirke-misjon Egedes navn så intimt er forbundet med, nå også misjon i den «bibelske» betydning av dette ord? Har ikke all sann misjonsvirksomhet som sin forutsetning og sitt grunnlag «en levende menighet»?

Før vi svarer på disse spørsmål, vil vi gjerne ha sagt at det misjonstiltak Egede skapte, på ingen måte var *bare* en handels- eller kongemisjon eller en byråkratisk statskirkeaffære. Det var *også* et arbeid med bevisst tilknytning til «den levende menighet». Denne «menighet» ble bare ikke — som i gjennombruddstiden et sekel senere — identifisert med en særskilt gruppe av «venner» eller «interesserte». Når det er blitt hevdet at det var et «Misgreb» av Egede å gjøre Grønlands-misjonen til en statsoppgave i stedet for

å søke støtte hos «den levende menighet», så er dette en uhistorisk betraktningsmåte. Under de forhold Egede levde, var forutsetningen for en organisering av misjonsvirksomheten langs «frie» linjer — misjonen som forenings- og selskapsmisjon — ennå ikke til stede. Det som gjorde en slik organisering av arbeidet mulig, ja nødvendig, var på den ene side vekkelsene (pietismen, metodismen, haugianismen) og den omsorg for sjelene disse skapte hos de vakte, og på den annen side den reserverthet eller endog motstand den offisielle kirke møtte de nye åndelige livsbevegelser med.

Egede står i sitt arbeid for misjonen i en stor, en europeisk sammenheng, og bildet av ham får den rette bakgrunn og bredde først når vi blir klar over denne sammenheng og betrakter hans verk ut fra den.

II.

Første halvdel av 1700-tallet var en tid preget av voksende misjonsforståelse og misjonsvirksomhet i de europeiske kirker. Det er i disse år det storverk på verdensevangeliseringens område blir forberedt, som det følgende sekel skulle utføre. Og en rekke land var med her. I de katolske land var misjonen blitt en makt allerede på 1600-tallet, med en fast organisasjon, med høyskoler til utdannelse av misjonærer og en lang rekke utsendinger hvorav flere hører til den katolske kirkes største navn. For en stor del gjennom impulser fra den katolske misjon kom det allerede på 1600-tallet også i protestantiske land til bevisste misjonsbestrebelser og konkrete misjonstiltak, bl. a. fordi initiativet og ledelsen i kolonipolitikken, som tidligere hadde vært på katolske hender (Spania og Portugal), nå gikk over til protestantiske makter (Nederland og Storbritannia). Vi sikter til slike tiltak som den hollandske kolonimisjon i Indonesia, Ceylon og Formosa; John Eliots arbeid blant indianerne i Nord-Amerika, med det engelske selskap «The President and Society for the Propagation of the Gospel in New England» (1649) som støtteorganisasjon; og det arbeid for utbredelsen av kristendommen som Gustav II Adolf tok opp blant lappene i Sverige og Karl XI og Karl XII blant indianerne i Ny-Sverige, Nord-Amerika. I Tyskland og Danmark/Norge nådde misjonen i dette tidsrom ikke fram til offisiell anerkjennelse. Den flammende appell som lekmannen Justinianus von Welz rettet til de lutherske kirker om misjonsvirksomhet i fremmede land, ble blankt avvist av de ledende ortodokse teologer og kirkemenn. Misjonsoppdraget gjaldt bare apostlene, hevdet de. Evangeliet *var* forkynt over hele verden. Hedenskapet var et resultat av frafall fra budskapet.

Den protestantiske misjonsvirksomhet som slik — svakt og sporadisk — var begynt å vokse fram på 1600-tallet, ble omkring sekelskiftet og i de nærmest følgende desennier ført et stort skritt videre. I Storbritannia samlet bestrebelsene seg om tre selskaper: Society for Promoting Christian Knowledge (1699) og Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts (1701), begge engelske (det første «frivillig», det siste «offisielt»), og Society for Propagating Christian Knowledge i Skottland (1709). Men framfor alt må Trankebar-misjonen nevnes. Dette tiltak — som knytter seg til Frederik IV av Danmark — samlet i seg så godt som alt tiden eide av protestantisk misjonsinteresse og misjonsarbeid. København, Halle og London representerte tre viktige «sentra» eller «instanser» i det storstilte lutherske — i virkeligheten luthersk-*ekumeniske* — misjonsforetagende som vi her står overfor. København administrerte, Halle skaffet misjonærene og London — sammen med de to andre — sørget for midlene. Trankebar-misjonen — som ble grunnlagt i 1705 — ble fra 1714 ledet av det såkalte Collegium de cursu Evangelii promovendo, et slags statskontor for misjonsanliggender under Kongens direkte tilsyn. Misjonskollegiet — som det vanlig kalles — overtok også ledelsen av det arbeid som i årene som fulgte, ble tatt opp blant samene i Nord-Norge og blant eskimoene på Grønland (under Misjonskollegiet fra 1736). For øvrig er det i dette tidsrom at Brødremenigheten gjør sin entré på den kirkehistoriske skueplass. Ved siden av København, Halle og London blir Herrnhut et viktig midtpunkt for misjonsbevegelsen, ja etter hvert det viktigste av dem alle.

III.

La oss nevne noen særdrag ved misjonsvirksomheten slik denne utfoldet seg i de første desennier av 1700-tallet. Som vi skal se, går disse særdrag igjen hos Hans Egede.

Det første trekk vi vil peke på, er tanken om *corpus christianum*, enheten av stat, samfunn og kirke. Denne tanke — en arv fra middelalderen — skapte i det evangeliske Tyskland «das landesherrliche Kirchenregiment», konsistorialforfatningen og territorialsystemet. Også i Danmark/Norge ble statens supremati i kirkelige saker fastslått. Under eneveldet — altså fra 1660 — ble Kongen det ypperste og høyeste hode også i åndelige anliggender, med rett og plikt til å holde landets innbyggere ved den uforfalskede kristne tro og veldelig håndheve den mot alle vranglærere, og med makt over hele geistligheten, dvs. til å utpeke biskopene og å besette presteembetene.

Den tanke vi her har pekt på — myndighetenes ansvar for undersåttenes åndelige liv — var en avgjørende årsak til at en misjonsvirksomhet etter hvert kom i gang i de protestantiske land. Kristne konger som regjerte over hedenske folk, hadde *som kristne konger* plikt til å sørge for at disse folk fikk del i evangeliets velsignelser. En kristen øvrighet i hedenske områder måtte *som kristen øvrighet* betrakte det som en del av sin oppgave å ta opp et arbeid her for kristen forkynnelse og undervisning. Det tidligere nevnte selskap i England til understøttelse av John Eliots arbeid blant indianerne i Nord-Amerika — det første protestantiske misjonsselskap — ble til nettopp ut fra det syn vi nå har skissert. Det var et kristelig statsforetagende, og ble opprettet gjennom et vedtak av Cromwell's «Long Parliament». Et utmerket eksempel fra Egedes egen tid er Trankebar-misjonen som tok til som «et kongelig privatforetagende». Bak dette tiltak ligger tanken om Kongen som «udvalgt» av Gud til å være «et Redskab at bringe hans Ord iblandt Hedningerne» (Kgl. Reskript 19. april 1715).

Også hos Egede møter vi tanken om den kristne stat. For Egede var Kongen «Stor-mæchtigste Monarch» *og* «Christi-Kirchis troe Foster-Fader og Befordrere» (som det heter i hans brev til Kongen av 21. desember 1711). Kongen var «Guds Tiener», ja «i Guds Sted». Guds ære, Kongens beste og fedrelandets vel var en og samme sak. Intet var derfor naturligere og selvfølgeligere enn at Egede vendte seg til Kongen og ba om støtte og hjelp fra ham i sitt misjonsforetagende.

IV.

I nær sammenheng med det særdrag vi nå har nevnt, står det annet trekk vi vil peke på: *kombinasjonen av misjon og handel, resp. misjon og kolonisasjon.*

Første halvdel av 1700-tallet fortsetter og fullfører den misjonslinje det foregående sekel hadde trukket opp. Som organ for det kristne styre Nederland hadde opprettet i Indonesia, Ceylon og Formosa hadde Det hollandske Ost-India-Kompani også tatt opp virksomhet for ved Guds nåde «å opplyse ... hedningene og føre dem ut av mørket til den sanne og rette kunnskap om det hellige evangelium». De samme synsmåter ligger bak de britiske handels- og kolonisasjonstiltak i «den nye verden». Det kristne styre som her ble etablert, skulle bl. a. ha som oppgave og mål å vinne de innfødte «for kunnskapen om og lydigheten mot den eneste sanne Gud og menneskeslektens frelser» (som det heter i Massachusettskompaniets vedtekter).

Som kjent er det nettopp sammenkoblingen av misjonen med handel og kolonisasjon som setter sitt preg også på Hans Egedes gjerning på Grønland. Slik man så på det den gang, lot de åndelige og de økonomiske interesser seg godt forene. Det Bergenske Grønlandske Kompani ble opprettet — for å bruke et uttrykk som vi stadig møter i kildene — «til Christi Riges Udbredelse og Negotiens Forfremmelse». Det må her understrekes at når det gjelder Bergens-kompaniet, var det åndelige motiv det overordnede og avgjørende. Dette tiltak siktet «fornemmelig» «til Guds Reene og Sande Lærdoms Forplantelse og hans Nafns Ære». Handelen var et vilkår for misjonen og for så vidt en fordel for den. Men for øvrig var denne «samkjøring» en stor belastning for misjonen, idet den på forskjellig vis kom til å hindre og skade arbeidet for evangeliet.

V.

Det tredje og siste trekk vi vil nevne, er *appellen til det spontane som et nødvendig supplement til det institusjonelle,* eller som vi også kunne si det: oppfordringen til personlig og alminnelig oppslutning om misjonssaken.

De to momenter vi her har i tanke — det «offisielle» og det «frivillige» — kan gi seg uttrykk i selvstendige organisasjoner (som S.P.G. og S.P.C.K.), resp. selvstendige instanser innenfor ett og samme tiltak (f. eks. Trankebar-misjonen, jfr. København contra Halle og London), men ordinært gjør de seg gjeldende som sideordnede faktorer i de forskjellige foretagender. En misjon kan være strengt «offisiell», men midlene skaffes til veie gjennom «frivillige» bidrag. Allerede i forbindelse med det første protestantiske misjonsselskap — et statsforetagende! — ble det appellert til kristenfolkets ansvar og aktivitet i og med den oppfordring som gikk ut, om å gi en gave til dette, en oppfordring som hadde til følge at det på helt frivillig grunnlag ble samlet inn et beløp på £ 12 000. Men særlig i Trankebar-misjonen ser vi hvordan det institusjonelle og det spontane går hånd i hånd. Vi sikter da ikke bare til «vennekretsene» i Halle og London (som selvsagt er eksponenter for «den levende menighet»), men bl. a. til den kjensgjerning at alle medlemmer av den würtembergske kirke ble gjort kjent med misjonen i Syd-India og oppfordret til å støtte den gjennom en frivillig kollekt. Misjonen, heter det i dette opprop, er ikke bare en sak for Kongen, men «alle sanne kristne» må bistå «med råd og dåd».

Samme år som dette skjedde — det var i 1715 — sendte Misjonskollegiet ut et opprop til de kristne i Danmark og Norge, en «venlig

og tienstvillig Anmodning til Alle, som elske Menneskenes Salighed befordret» (som skriftet selv uttrykker det). Allerede syv år tidligere var det imidlertid foretatt en offentlig innsamling i Danmark til misjonen. Dessverre ble appellen om personlig og alminnelig oppslutning om misjonen ikke fulgt. Man måtte skaffe til veie midlene på annen måte, f. eks. gjennom postvesenets inntekter.

Også Egedes arbeid for misjonen er preget av den dobbelthet vi her har pekt på. Det er institusjonelt bestemt for så vidt som han bevisst søker støtte hos de statskirkelige myndigheter, dvs. hos *biskopene* i Trondhjem og Bergen, henholdsvis hans «egen Biscop» og biskopen i den by i vårt land som hadde vært utgangspunkt og operasjonsbase for farten på Grønland; — hos *Kongen* som summus episcopus, landsfader og «allernaadigste Arve-Konge og Herre»; — og hos *Misjonskollegiet,* etter at dette var blitt opprettet i 1714 som særskilt statskontor for misjonssaker.

På den annen side er Egede også en eksponent for det spontane. Med fullt overlegg gir han sin appell om oppslutning om misjonen en personlig og alminnelig adresse. Hans åpne brev av 26. november 1718 f. eks. er rettet til «Alle Jesu Christj Elskere udj alle Stænder, Geistlige og Verdslige, Høye og Lafve» osv. Dette misjonsopprop minner i varme og utsyn, ja også i opplegg og uttrykk om de *store* misjonsoppropene i kirkens historie, en von Welz' «Vermahnung», en Carey's «Enquiry». Kallet til å være med i dette arbeid gjelder *alle,* «samtlige Kirches Lemmer» (for å bruke Egedes egne ord). Og verket må springe fram av og være båret av *kjærlighet.*

Vi er her inne på et viktig synspunkt i Egedes arbeid for misjonen. Ikke bare i misjonsoppropene fra tiden før 1721, men også i de forskjellige arbeider han etter hvert utga, kommer tanken om misjonen som en frukt av kjærligheten — troens førstefødte datter (som han selv sier) — klart til uttrykk. Vi møter den i «Kort Beretning» og i «Relationen», ja selv i et geografisk-etnografisk verk som «Perlustrationen». «Enhver Christen,» skriver Egede i et karakteristisk avsnitt i forordet til dagboken, «har at prøve sig, om han ogsaa efter sin Daabes Pagt, og saa meget der staar til ham, har tragtet efter at forstyrre Satans Riige, og af yderste Evne har arbeidet paa Christi Riiges Fremvæxt, og sin vankundige Næstes Oplysning. Ach kunde jeg optænde en Ild udi mine Med-Christnes Hierter, og komme dem til at brænde af Iver for Guds Æres Udbredelse!»

Hva det kommer an på i misjonsarbeidet — dette blir Egede aldri trett av å understreke — er «Christelige Hierter», altså personlig engasjerthet, tro virksom i kjærlighet. Men dette er ikke

noe vi kan ta av oss selv. Dette må Gud skape i oss. Hvordan ble Grønlands-misjonen til? Jo, svarer Egede, ved at Gud i 1721 «opvakte» «nogle christelige Mænd udi Bergen i Norge». Og hvordan kan den fortsettes og fremmes? Jo, ved at Gud vil «opvække» mennesker, «Christ-sindede» sjeler som gjerne vil *gi* til arbeidet og *be* for det. Faktisk har Egede med dette pekt på den sammenheng som det er mellom vekkelse og misjon, en sammenheng som senere tider skulle komme til å gi overbevisende uttrykk for.

Den store betydning Egede tillegger det spontane og personlige, gjenspeiler seg i hans gjentatte forslag om en frivillig og alminnelig kollekt til misjonsgjerningen. «Alle og enhver, som noget til Guds Ære og Riges Udbredelse godvilligen ville contribuere», må være med her.

Også Egedes «misjonskall» må nevnes i denne forbindelse. Egede visste at han var kalt av Gud til å bli misjonær. Så forpliktende var dette kall at han måtte forlate sitt «kall» i Vågan, etter tidens tankegang en oppsiktsvekkende og kirkelig sett ytterst betenkelig ting. Jeg har i min sjel, skriver Egede til Kongen i 1711, «en uimodstridende Tilschyndelse» til å undervise hedningene i den kristne tro. Dette kall fra Gud gjør imidlertid ikke Egede uavhengig av menneskene. Den «uimodstridende Tilschyndelse» han har i sin sjel, skriver han, oppmuntrer ham hjertelig «till at søge en ordinarie Vocation», for at han — som han uttrykker det i et brev til Kongen ti år senere — «baade som Guds og D.K.M.s Missionarius og Sendebud kand passere».

VI.

Det har vært nødvendig å gå så pass utførlig inn på den store sammenheng Egede står i, for at den dåd han øvde, kan tre klart fram. Egede er «en enestående skikkelse i evangelisk misjonshistorie», skriver en sveitsisk misjonsforsker. Han er «det eneste eksempel innenfor den strenge lutherdom på et klart bibelsk begrunnet misjonskall.»

Denne uttalelsen kan synes *for* generøs. Men forfatteren har full dekning for den. Vi må huske at Grønlands-misjonen — til forskjell fra f. eks. Trankebar-misjonen (som var en ren kongemisjon) — sprang spontant fram av det kall Egede var seg bevisst å ha fått fra Gud, og som han i bokstavelig forstand satte alt inn for, — og videre at Egede — til forskjell fra menn som Eliot, Brainerd og Campanius som var *koloniprester* som også tok opp misjonsvirksomhet — helt fra begynnelsen av var *hedningemisjonær* som også gjorde tjeneste som koloniprest.

Når det gjelder Egedes plass i og betydning for norsk kirkeliv, må det først sies at likså naturlig som det var for *ham* å søke støtte hos den kristne stat og koble sitt tiltak sammen med handel og kolonisasjon, likeså umulig er det for *oss* å gjøre dette, av den enkle grunn at situasjonen i dag er en helt annen. Helt annerledes forholder det seg med den aksentuering av det spontane i sammenheng med det institusjonelle som vi har sett var et slikt typisk trekk, ja i siste instans *det* typiske trekk i hans arbeid for misjonen. Selv om hans innsats her ikke nådde lenger enn til intensjonen og appellen, ble han i egentlig forstand banebrytende. Han trakk faktisk opp den linje som ble fulgt da misjonen fikk sitt gjennombrudd i første halvdel av forrige århundre, og som de fleste norske misjoner følger den dag i dag — en linje som har gitt arbeidet både bredde og glød, både fasthet og smidighet.

En sentral skikkelse i misjons-gjennombruddet i vår kirke er H. P. S. Schreuder. Slektskapet mellom Egede og Schreuder er åpenbart. Schreuder er Egede redivivus. Ikke minst i det spørsmål vi her har for oss — aksentueringen av det spontane i sammenheng med det institusjonelle (for å gjenta vårt uttrykk ovenfor) — kommer dette tydelig fram. Også Schreuders gjerning som misjonsvekker og misjonær springer fram av et direkte kall fra Gud; også han vender seg med sin appell til hele kirken, samtlige kristne; og også han understreker det personlige og frivillige. Dette «spontane» moment får i Schreuders tilfelle en egen aksent gjennom den arbeidsordning som ble etablert: et frivillig misjonsutvalg innenfor kirken — det første organ i vårt land for en selvstendig norsk misjonsvirksomhet.

Til forskjell fra Egede ber ikke Schreuder de statskirkelige myndigheter om økonomisk hjelp. Misjonen, hevder han, må bæres av menighetens kjærlighet, bønner og gaver, og bare av disse. Men på den annen side ønsker han at dette arbeid må vokse fram i intim forbindelse med den offisielle kirke. Derfor søker han — som Egede — om ordinasjon som misjonær. Det vil være ham «saare kjært og beroligende», skriver han i sitt misjonsopprop av 1842, om Den norske kirke som har født og fostret ham, vil gjøre hans sak til sin ved å innvie og utsende ham til misjonærgjerningen.

Den linje vi her taler om, møter vi også — og i enda mer markant utforming — i Det norske misjonsselskap, vårt lands første og største organisasjon for hedningemisjon. Det spontane er her ett med selve arbeidsformen: et fritt selskap bestående av frie foreninger. Men dette selskap er etter sin idé og funksjon et organ for *kirkens* misjonsvirksomhet. Dette siste moment — det insti-

tusjonelle — gjenspeiler seg klart i selskapets grunnregler og misjonær-instruks.

Grunnreglenes §§ 4 og 5 (av 1842, omredigert 1849) slår fast at «Missionspræster skulle være ordinerede. Ordinationen foretages af en norsk, eller, hvis dette ikke kan ske, af en anden evangelisk-luthersk Geistlig» (§ 5); og videre at «Selskabets Udsendinge skulle lære overensstemmende med den hellige Skrift og den norske Kirkes Bekjendelses-Skrifter . . . I forvaltningen af de hellige Sakramenter skulle Selskabets Missionspræster rette sig efter den norske Kirkes Ritual» (§ 4). I samsvar med disse bestemmelser heter det kategorisk i instruksen for selskapets utsendinger at de «have stedse at betragte sig som den norske evangelisk-lutherske Kirkes Sendebud» (§ 1).

De retningslinjer som nå er nevnt, har ikke bare i over 100 år vært bestemmende for Det norske misjonsselskap, men de er blitt fulgt også av en rekke av de andre organisasjoner — både for ytre- og indremisjon — som i årenes løp er vokst fram i vårt land. Det er neppe for meget sagt at det er nettopp i kraft av disse retningslinjer at norsk misjonsliv — og norsk kristenliv i det hele — har kunnet gjennomgå den rike utvikling det har gjort.

VII.

Men Egede er den store banebryter for misjonsforpliktelsen og misjonsvirksomheten i vår kirke også på en annen — en mer «reell» og «konkret» — måte.

Vi nevner først den talende kjensgjerning at hos dem som i de første desennier av 1800-tallet kjempet misjonen fram til seier i vårt folk, trer Egedes navn og dåd fram som et samlende symbol. Ved å vise til banebryteren for norsk misjon ville man gi appellen vekt og autoritet — og inspirere til fornyelse av hans bedrift.

Da N. J. Holm, den senere forstander for brødresocietetet i Christiania, i 1820 kom til Norge, ble han — skriver han — forbauset over «i Egedes Fædreland» å finne «saa liden Interesse for Missionsanliggender». De gaver til misjonen som han i de følgende år samlet inn, satte han i banken på navn: Hans Egede. Og allerede i hefte 2 av «Norsk Missions-Blad» (som han begynte å utgi i 1827), har han en artikkel «Om den norske Præst Hans Egede og hans Hustru Gjertrud», en artikkel som er en hyldest til Egede som stifinneren i norsk misjonsvirksomhet.

Da J. W. Cappelen skrev sitt misjonsopprop i Morgenbladet i 1826, dette opprop som førte til at den første misjonskomité i vårt

land kom i stand, ga han det med fullt overlegg form av en «Indbydelse» til «Hans Egedes Landsmænd». «Er dette ikke en Gjerning sømmelig for Christne? Skulde ikke ogsaa Hans Egedes Landsmænd ønske at tage Deel deri?» Denne appell er helt i Egedes ånd. Den vender seg til «alle dem som have Gud og vor Herre Jesum kjær» med oppfordring om «med Bøn og Bidrag» å slutte opp om «dette Menneskehedens herligste Verk».

Og da grunnleggelsen av vårt første misjonsselskap ble forberedt, var det igjen Egedes dåd man minte om og hentet inspirasjon fra. Vi sikter til de to rundskriv Stavanger misjonsforening sendte samtlige misjonsforeninger om ønskeligheten av å gjøre misjonssaken til «en fælles Sag for vort hele Land». I det første rundskriv (1840) peker man på det eksempel Egede har satt, «et opmuntrende Exempel paa, hvorledes Herren hjælper igjennem, hvad der i Tillid til ham foretages for Guds Riges Udbredelse». Og i det annet rundskriv (1841) gir man appellen form av et spørsmål, en utfordring: «Kunde da Hans Egedes Landsmænd, saamange af disse som ere Jesu sande Disciple, være og forblive uvirksomme Tilskuere af denne Herrens Gjerning, hvori han begjærer, at ogsaa de skulle være Medarbeidere?»

De eksempler vi har nevnt, viser at det er en tydelig forbindelse mellom Hans Egede og Grønlands-misjonen på den ene side og den nyere misjonsbevegelse her i landet i første halvdel av forrige århundre på den annen side. Og forbindelsen er Egede selv, hans navn, hans dåd, hans eksempel. Med dette vil vi ikke ha sagt at Egede var den egentlige faktor i misjonsgjennombruddet. Dette skyldtes vesentlig andre impulser. Men *banebryteren* var han, og *forbindelsen* mellom sin egen tids misjonsbestrebelser og den nye misjonsbevegelse i vårt land formidlet han — gjennom de gjerninger som fulgte ham.

De «gjerninger» vi sikter til, er i første rekke Egedes egne trykte arbeider, og her igjen i første rekke «Relationen» (hans dagbøker fra årene på Grønland), en bok som er forbilledlig i sin redelighet og nøkternhet, og som ble meget utbredt. Men vi sikter også til de forskjellige skrifter og tallrike artikler *om* Egede som i årenes løp er blitt offentliggjort her i landet, og som på ingen måte har vært begrenset til det litteraturarbeid misjonsselskapene — eller de kristne organisasjoner i det hele — driver. Ingen norsk misjonær — ikke en gang Skrefsrud — har fått en slik «presse» som Egede. Gjennom det trykte ord har han vært en levende kraft i vår kirke helt fram til i dag.

VIII.

Det blir ikke anledning til i denne forelesning å påvise i enkeltheter hvordan de misjonsprinsipper Egede hevdet, og de misjonsmetoder han praktiserte, med få unntak er blitt stadfestet av senere tider. Noen antydninger er alt vi kan gi.

Egede har lært oss at misjonsarbeidet — «hjemme» og «ute» — må ha som første beveggrunn og siste siktepunkt «Guds Ære og Menniskens Salighed», resp. «Christj Riges Befoedrelse». For, hevder han, å kjenne den eneste sanne Gud og den han utsendte, Jesus Kristus, er «u-imodstridelig den største Lyksalighed et Land og Folk kan besidde». Denne rent religiøse motivering av misjonen hos Egede er så meget mer bemerkelsesverdig som hans misjonsvirksomhet — som vi har sett — var og måtte være koblet sammen med «verdslige» interesser og instanser. For så vidt det er berettiget å tale om *andre* motiver hos Egede — teokratiske, imperialistiske, kommersielle, kulturelle osv. — spilte de en helt underordnet rolle. Selv ikke det ekklesiologiske motiv var avgjørende for ham. Det dypeste, det egentlige motiv var det soteriologiske. Kristi kjærlighet tvang ham.

Når det gjelder «hjemmearbeidet» for misjonen, har Egede lært oss — som vi allerede har sett — at misjonsoppdraget er gitt til kirken som helhet, til samtlige kristne — og at det kan virkeliggjøres bare på den måte at Gud skaper i oss «Christelige Hierter» som både villig *gir* til verket og trofast *ber* for det.

Med hensyn til selve misjonær-gjerningen har Egede lært oss at målet må være både den enkeltes frelse og grunnleggelse av en sterk, stedegen kirke, og at midlene må være forkynnelse og undervisning, den hellige dåp, kirkelig orden og utdannelse av «innfødte» arbeidere for menighetene, samt — på det profane plan, men i nøye sammenheng med selve misjonsvirksomheten — studiet av folket man arbeider blant, av landet der dette folk bor, av språket det taler, av dets religion, dets kultur osv.

Det norske misjonsselskaps misjonærinstruks er helt i samsvar med disse synsmåter. Det gjelder den kirkelige orientering og organisering av arbeidet som helhet, og det gjelder de enkelte bestemmelser — om forvaltningen av sakramentene, om dåp av barn, om nydøpte hedninger, om kirkelig vigsel, kirketukt og undervisning. I lys av vår egen tids misjonssituasjon (unge kirker!) er det av særskilt interesse å legge merke til hvordan allerede Egede innså behovet av stedegne krefter («Nationalkatecheter»), og også tok initiativet til utdannelse av slike. Også Misjonsselskapets instruks for utsendingene slår fast at — som middel til virkeligg-

gjørelse av misjonens mål: «at forplante Guds Menighed» (en Egede'sk formulering!) — «bør, saasnart ske kan, Hedningechristne søges utdannede til Præster og Missionsmedhjælpere, samt Menigheden tilskyndes til, saavidt dens Evner formaa, at bidrage til dens Bestaaen og Forplantelse».

Hvor vidt disse synsmåter skyldes direkte innflytelse fra Egede, eller er å betrakte som retningslinjer og arbeidsmåter som naturlig utkrystalliserer seg der man har med en luthersk misjon av kirkelig type å gjøre (det siste er avgjort det rimeligste), er i denne forbindelse et spørsmål av underordnet betydning. Her som ellers i denne forelesning har det vært oss maktpåliggende å klarlegge den *idéhistoriske* — ikke først og fremst den realhistoriske — sammenheng Egede står i.

Konklusjonen av våre overveielser er altså at uansett hvilken synsvinkel vi betrakter Egede under, er og blir han banebryteren for norsk misjon.

Derfor vil vi følge oppfordringen fra Eilert Sundt.

Vi vil hedre Hans Egedes minne!

KILDER OG LITTERATUR

Egede, Hans: Kort Beretning om den Grønlandske Missions Beskaffenhed. Køb. 1737.

Egede, Hans: Omstændelig og udførlig Relation, Angaaende Den Grønlandske Missions Begyndelse og Fortsættelse. Køb. 1738. Norsk utg. under titelen: Egedes Dagbog i Udtog, ved Eilert Sundt. Chr.a. 1860.

Egede, Hans: Relationer fra Grønland 1721—36 og Det gamle Grønlands ny Perlustration 1741, utg. av Louis Bobé (Meddelelser om Grønland, bd. 54). Køb. 1925.

Egede, Hans: Det gamle Grønlands Nye Perlustration eller Naturel-Historie. Efter utgaven av 1741. Oslo 1926.

Berg, J. van den: Constrained by Jesus' Love. An inquiry into the motives of the missionary awakening in Great Britain in the period between 1669 and 1815. Kampen (Nederland) 1956.

Bergmann, L.: Grev Zinzendorf og hans Indsats i Kirkens og Missionens Historie, bd. I. Køb. 1957.

Bobé, Louis (utg.): Diplomatarium Groenlandicum 1492—1814 (Meddelelser om Grønland, bd. 55 nr. 3). Køb. 1936.

Bobé, Louis: Hans Egede. Grønlands Missionær og Kolonisator (Meddelelser om Grønland, bd. 129 nr. 1). Køb. 1944.

Creighton, Louise: Missions, their Rise and Developments. London 1912.

Danbolt, Erling: Misjonstankens gjennombrudd i Norge, bd. I. Oslo 1947.

Fenger, H. M.: Bidrag til Hans Egedes og den grønlandske Missions Historie 1721—1760. Køb. 1879.

Frick, H.: Die evangelische Mission, Ursprung, Geschichte, Ziel. Bonn og Leipzig 1928.
Giessing, Chr.: Nye Samling af Danske, Norske og Islandske Jubel-Lærere. Første Deel. Køb. 1779.
Hammond, H.: Den nordiske Missions-Historie. Køb. 1787.
Holdt, Jens: Niels Johannes Holm 1778—1845. Et Blad af Brødremenighedens Historie. Køb. og Bergen 1937.
Koch, Hal: Danmarks Kirkehistorie gennem Tiderne. Køb. 1949.
Latourette, K. S.: A History of the Expansion of Christianity, bd. III. New York og London 1939.
Lehmann, A. (utg.): Alte Briefe aus Indien. Unveröffentliche Briefe von Bartholomäus Ziegenbalg 1706—1719. Berlin 1957.
Ludwigs, Chr. (utg.): 1721—1921. Tohundredaarsdagen for den grønlandske Mission. Køb. 1921.
Nome, John: Demringstid i Norge. Fra misjonsinteresse til misjonsselskap. Stvgr. 1942.
Nome, John: Det norske misjonsselskaps historie i norsk kirkeliv. Stvgr. 1943.
Ostermann, H.: Den grønlandske Missions og Kirkes Historie. Køb. 1921.
Ostermann, H. (utg.): Poul og Niels Egede: Continuation av Hans Egedes Relationer (Meddelelser om Grønland, bd. 120). Køb. 1939.
Ostermann, H.: Nordmænd paa Grønland 1721—1814. 2 bd. Oslo 1940.
Rudelbach, A. G.: Christelig Biographie. Første Bind. Køb. 1848.
Schick, E.: Vorboten und Bahnbrecher. Grundzüge der evangelischen Missionsgeschichte bis zu den Anfängen der Basler Mission. Basel 1943.
Schlunk, M.: Die Weltmission des Christentums. Hamburg 1925.
Sollied, P. R. og O. Solberg: Bergenserne på Grønland i det 18. århundre I. Haabets Koloni. Anlegg og Beseiling 1721—1726. Oslo 1932.
Sommerfelt, H. E.: Den norske Zulumission. Chr.a. 1865.
Warneck, G.: Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen. 9. utg., Berlin 1910.

Dansk Teologisk Tidsskrift, 1940, 1946.
Det grønlandske Selskabs Aarsskrift, 1936.
Det norske Missions-Blad 1827, 1832.
Nordisk Missions-Tidsskrift 1906, 1915, 1955.
Norsk Missions-Tidende, 1852.
Norsk Teologisk Tidsskrift, 1942.
Norvegia Sacra, 1921.
